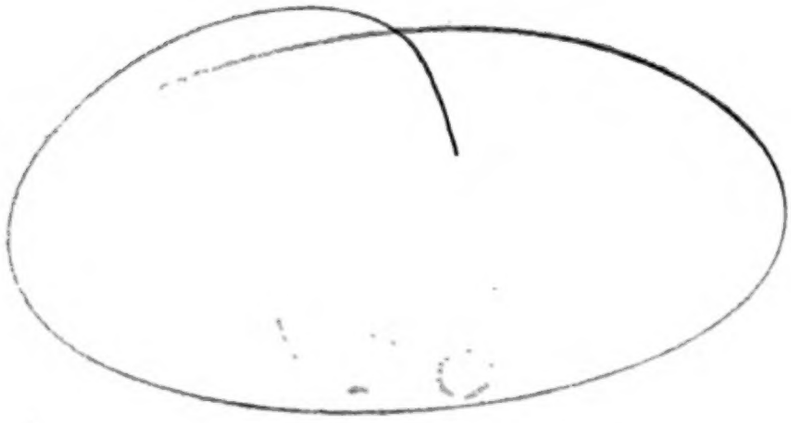
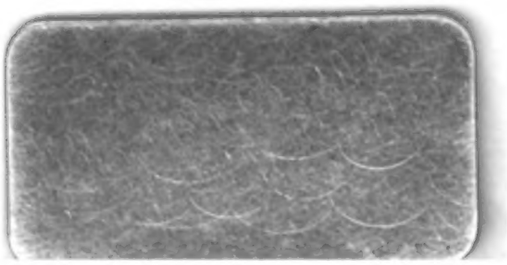


Per. 117 e. 14/3



Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

ZEITSCHRIFT

FÜR DIE GESAMMTE

LUTHERISCHE THEOLOGIE UND KIRCHE,

HERAUSGEGEBEN

VON

D. A. G. RUDELBACH,
CONSISTORIALRATH UND SUPERINTENDENT ZU GLAUCHAU

UND

D. H. E. F. GUERIKE,
PROFESSOR DER THEOLOGIE ZU HALLE.

DRITTER JAHRGANG

1842.

ERSTES QUARTALHEFT.

LEIPZIG,
BERNH. TAUCHNITZ JUN.
1842.

Digitized by Google

Digitized by Google

Inhalt.

I. Abhandlungen und verwandte Mittheilungen.

Seite

Ueber die Abfassungszeit und den Plan der Prophetie Habakuk's. Von Fr. Delitzsch. 1

Ueber den Begriff geschichtlicher Entwickelung des Dogma's, in Bezug auf F. Ch. Baur's Ansichten, und über desselben Darstellung der Gestaltungen des Trinitätsdogma's bis zur nicänischen Synode. Von L. Wolff. 32

Stimme eines Reformirten über den Charakter der lutherischen Dissidenten. 83

Bekenntnisse des vormaligen Pfarrers Keyl in Niederfrohna über seine Gemeinschaft mit Stephan und die darin begangenen Versündigungen. Nach des Verfassers Willen mitgetheilt von Dr. Rudelbach. 94

Ueber den Unterschied zwischen der evangelisch-lutherischen und der reformirten Kirche. Von K. Strübel. . . 115

II. Kritiken.

1. Das deutsche Kirchenlied von Martin Luther bis auf Nicolaus Hermann und Ambrosius Blaurer. Von Dr. K. E. P. Wackernagel. 2. Christenlieder. Eine Auswahl geistlicher Gesänge aus älterer und neuerer Zeit, bearbeitet von Albert Knapp. Zugleich Nachtrag zu dessen evangelischem Liederschatz. . . 153

Digitized by Google

Seite

Johannes Tauler von Strassburg. Beitrag zur Geschichte der Mystik und des religiösen Lebens im vierzehnten Jahrhundert von Dr. Carl Schmidt. . . . 175

Wer ist der Pastor Krause? Was ist das Hamburger Ministerium? Von Leberecht Friedrich Ehregott Krause, evangelisch lutherischem Pastor. Im Jahre des Herrn 1841. 184

Digitized by Google

I. Abhandlungen

und verwandte Mittheilungen.

Ueber die Abfassungszeit und den Plan der Prophetie Habakuk's[1]).

Von

Franz Delitzsch.

I.

§. 1.

Die Legende.

Die älteste, verbreitetste und für die Bestimmung des Zeitalters Habakuk's wichtigste Sage ist unstreitig die in dem Apokryphon vom Bel und Drachen enthaltene von seiner Entrückung zu dem in die Löwengrube geworfenen Daniel. Der alexandrinischen Uebersetzung zufolge ist Habakuk selbst der Verzeichner oder wenigstens der Gewährsmann dieser Geschichte vom Bel und Drachen; sie führt die wunderliche Ueberschrift: *Ἐκ προφητείας Ἀμβακοὺμ υἱοῦ Ἰησοῦ ἐκ τῆς φυλῆς Λευί.* Die Entrückung des Propheten wird von Clemens Alex., dem Chronikon Paschale, Ju-

---

1) Dieser Aufsatz bildet den zweiten, kritischen Theil zu des Verf. Habilitationsschrift *De Habacuci Prophetae vita atque aetate Partic. I. (Lipsiae, Reinh. Beyer* 1842. 8.*)* Der erste Theil ist durchaus Geschichte der synagogalen und kirchlichen Tradition über den Propheten, und enthält deshalb als Anhang eine *Diatribe de Pseudo-Dorotheo et Pseud-Epiphanio*, in welcher die für die Isagogik wichtigen Schriften beider „über das Leben und Lebensende der Propheten" historisch-kritisch beleuchtet werden.

Digitized by Google

sippon, Pseudo-Saadia (zu Daniel) mit der im kanonischen Buche erzählten Verurtheilung Daniels zur Löwengrube unter *Darius Medus* in Verbindung gebracht; aber die apokryphische Erzählung, von dem alex., chronologisch ordnenden Uebersetzer an das Ende des Buches gestellt, führt auf eine abermalige gleiche Verurtheilung Daniels, die eine andere Veranlassung hatte und einer späteren Zeit angehört. Theodotion, der den alex. Text des *Βὴλ καὶ Δράκων*, wahrscheinlich mit Zuziehung eines aramäischen Originals [1]), überarbeitete, verlegt die Begebenheit in die Zeit, wo nach dem Tode des Astyages *Cyrus* der Perser die Regierung übernommen hatte. Die jüdische Sage hingegen weist dem Drachen zu Babel die Zeit *Nebukadnezars* an. Simon de Magistris, der Herausgeber des *Daniel secundum LXX*, um das Ansehn des Apokryphons zu retten, ohne die Lebenszeit Habakuks ins Unglaubliche zu verlängern, nimmt, gemäss der jüd. Sage, gleichfalls eine der *Dan. c. VI.* erzählten vorausgegangene Verurtheilung Daniels zur Löwengrube an, aber nicht unter Nebukadnezar, sondern unter *Evilmerodach* (560 v. Chr.). Die apokryphische so schwankende Geschichte, obgleich schon von der ältesten Kirche als glaubhafte Thatsache anerkannt, macht dennoch durch und durch den Eindruck einer fabelhaften Volkssage, welche einen indirekten Beweis für die geschichtliche Wahrheit und das hohe Alter des damit auffällig contrastirenden kanonischen Buches ablegt. Dennoch liefert sie ein wichtiges Moment für die Untersuchung des Zeitalters Habakuk's, nämlich dies, dass in den letzten Jahrhunderten vor Christo und den ersten nach Ihm die synagogal-kirchliche Ueberlieferung darin übereinstimmte, dass Habakuk noch nach der Zerstörung Jerusalems, während des babylonischen Exils, als einer der Zurückgebliebenen im heiligen Lande (2 Kön. 25, 12. 22.) gelebt habe [2]).

---

1) Wenn das von *Raymundus Martini*, *Pugio Fidei III*, 3, 23., mitgetheilte aramäische Fragment aus Bereschit Rabba (von dem in unsern Ausgaben sich keine Spur findet und welches Sal. Munk in einer Paris. Handschrift aus dem 13. Jahrh. vergeblich suchte) nicht der Peschitho nachcopirt ist, so besitzen wir noch einen Theil der Urschrift, die dem Theodotion vorlag.

2) Hieronymus irrt sich, wenn er meint, dass, wer jenem Apokryphon

Eine andere, die Lüge an der Stirn tragende Sage, die neuerlich an David Deutsch, dem Verf. eines hebräischen Commentars (Biur) zu Habakuk (Breslau 1837.), einen Vertheidiger gefunden hat, ist die, dass Habakuk der Sohn der Sunamitin sei, den Elisa als plötzlich verstorbenen Knaben vom Tode erweckte (2. Kön. 4, 8. ff.). Eine ähnliche Sage über den Propheten Jona, den angeblich von Elia wiedererweckten Sohn der Wittwe zu Zarfat, ist in der That synagogal-kirchliche Ueberlieferung; aber die nachgebildete über Habakuk ist nichts als ein etymologischer Midrasch (aus 2. Kön. 4, 16. חבקת), für den sich, so viel ich weiss, keine ältere Quelle, als der Sohar, aufweisen und somit der Name einer geschichtlichen Ueberlieferung gar nicht in Anspruch nehmen lässt.

Völlig unbekannt sind die Quellen der von Dorotheus und Epiphanius in ihren Schriften über das Leben und Lebensende der Propheten gegebenen Notizen, dass Habakuk, aus dem Stamme Simeon, zu *Βηθζοχήρ (Sozomenus: Χαφὰρ Ζαχαρία*, talmudisch: כפר דכריא) geboren sei, dass er, als Nebukadnezar gen Jerusalem kam, sich nach Ostrakine, einem Flecken auf dem ägyptischen, in der Nähe des peträischen Arabiens gelegenen, jetzt *Ras Straki* genannten Vorgebirge geflüchtet habe, und dass er zwei Jahre vor der Rückkehr des Volkes aus Babylon gestorben und auf heimathlichem Boden begraben worden sei. Zur Zeit des Eusebius und Hieronymus zeigte man die Grabstätte des Propheten zwischen Keïla und Gabatha; im Mittelalter nach jüdischen Berichten und auch noch neuerdings zu Jakuk, dem alten Chukkok, zwei Stunden südwestlich von Safet.

§. 2.

Meinungen der Alten.

Von der synagogal-kirchlichen Legende, die sich selber keine Rechenschaft giebt und nur die sich selbst unklare An-

---

in so weit Glauben schenke, den prophetischen Charakter Habakuks annullire: *Aut enim recipit, et jam post factam rem Habacuc texitur, aut vero non recipit et quasi propheta scribit, quae ventura agnoscit (Praef. ad Habac. ad Chromat. Episc.).*

Digitized by Google

schauung des Alterthums abspiegelt, sind die von alten jüdischen und christlichen Geschichtsschreibern aufgestellten Meinungen wohl zu unterscheiden, welche, mehr oder weniger unabhängig von der Ueberlieferung, mit Rücksicht auf die Stellung des Propheten im Kanon und den Pragmatismus der israelitischen Geschichte sich gebildet haben. Das älteste jüdische Chronikon, welches uns über das Zeitalter Habakuks einige Auskunft giebt, ist das frühestens im 8. Jahrh. vollendete *Seder Olam suta*. Diesem zufolge weissagten Joel, Nahum und Habakuk unter Manasse, und die Gottlosigkeit dieses Königs soll der Grund sein, dass er nicht in den Ueberschriften ihrer Prophetieen genannt ist [1]). Neuere jüdische Historiker aus dem 16. und 17. Jahrh., wie Abraham Zacuto (צמח דוד), Gedalja Jechija (שלשלת הקבלה) und David Gans (ם' יוחסין) fügen hinzu, dass Habakuk den Nahum oder (nach Abravanel) mit Nahum den Micha zum Lehrer gehabt habe. Unter den Vätern der Kirche versetzt ihn *Clemens Alex.* in dem seinen Στρωματεῖς einverwebten israelitischen Geschichtsabriss in die Regierungszeit des Zidkia, das bis zum 20. J. des Heraklius reichende *Paschalion* weist ihm den Zeitraum von Josia bis zum Anfang der Regierung des Cyrus an, nur Georgius Syncellus setzt ihn bis zu Manasse hinauf und zugleich bis auf den Hohenpriester Josua ben-Jehozadak, d. i., in die Zeit des Cyrus hinunter. Alles zusammen sind Hypothesen, mit zuversichtlicher Keckheit, ohne Angabe auch nur eines einzigen Grundes, ausgesprochen. Die späteren Schriftsteller wiederholten sie (wie z. B. *Davides Scholiastes* die Meinung des Clemens), jedoch, wie sich nicht anders erwarten lässt, ohne alle wissenschaftliche Begründung. Am bescheidensten spricht Augustinus *(De civit. Dei XVIII*, 31.) sich aus: „*Tres prophetae de minoribus Abdias, Naum et Abacuc nec sua tempora dicunt ipsi, nec in Chronicis Eusebii et Hieronymi, quando prophetaverint, invenitur.*“ Das Apokryphon

1) Dieser Ansicht, dass Habakuk unter Manasse geweissagt habe, treten die älteren jüdischen Exegeten (Alschech, Abravanel etc.) bei, wenn sie nicht, wie Ibn-Ezra, ihr Urtheil völlig zurückhalten.

Digitized by Google

vom Bel und Drachen muss ihm also nicht als competentes historisches Zeugniss gegolten haben, wie Lud. Vives richtig bemerkt.

§. 3.

Ansichten der nachref. älteren Theologen.

Die vorurtheilsfreie, gründliche Forschung nach dem Zeitalter der Propheten und ihrer Weissagungen begann erst nach der Reformation, welche die Mutter, wie der wissenschaftlichen Exegese, so namentlich der biblischen Isagogik wurde. Aber in der Frage nach der Abfassungszeit der Prophetie Habakuks kam es unter den bibelgläubigen Theologen der nachreformatorischen Zeit zu keiner übereinstimmigen Lösung, nicht einmal, weil die Anregung fehlte, zu einer allseitigen Discussion der Gründe und Gegengründe für die eine oder andere Ansicht. In Bestimmung des *terminus a quo* berücksichtigte man die Ueberlieferung; der *terminus ad quem* war dadurch gegeben, dass man den biblischen Begriff der Weissagung festhielt und dieselbe weder in eine verständige Combination noch in eine illusorische Dichtungsform *post eventum* abstumpfte. Somit war die Sphäre abgegrenzt, in der man sich, bewahrt vor barocken Einfällen, wie sie später zu Tage kamen, bewegte. Einige traten der Angabe des *Seder Olam* bei, und setzten die Abfassung der Prophetie Habakuks unter Manasse. So *Herm. Witsius* in den Miscellaneen, *Franc. Buddeus* in der *Historia ecclesiastica V. T.*, *Jo. Gottl. Carpzov* in der *Introductio*[1]). Andere, durch den Inhalt des Buches bewogen, stiegen bis zu Josia herab. So der bizarre *Hermann van der Hardt*, der in seinem Aufsatze *Habacuci Tragoedia in Scytharum bellum tertium*[2]) selbstgefällig den wunderlichen Einfall auskramt, dass unter den vom Propheten angedrohten Chaldäern die im 15. J. Josia's in Palästina unter Idanthyrsus eingefallenen europäischen Scythen zu verstehen

1) Ebenso *Huetius (Demonstr. Ev.)*, *Wolf (Bibl. Hebr. II. p.* 182.) u. A.

2) *T. I. in Iobum p.* 117. *ss.*

Digitized by Google

seien, und der nüchterne tiefsinnige Forscher *Camp. Vitringa* [1]). Bis in den Anfang der Regierungszeit Jojakims, in dessen 4. J. die Chaldäer die Schlacht bei Karkemisch lieferten, wurde die Weissagung Habakuks herabgesetzt durch *Usserius* und *Heidegger*. Aber alle diese Ansichten sind keinesweges die Resultate einer tiefeingehenden Untersuchung, sondern höchstens mit einigen wenigen, nicht überzeugungskräftigen Gründen gestützt. An der Grenze dieser Periode stehen zwei Forscher, deren Blick bereits tiefer geht, weil die hereinbrechende Profanität sie auf eine befriedigendere Lösung des Problems hindrängte. Es ist *Christ. Aug. Crusius*, dessen *Hypomnemata ad Theologiam Propheticam* die neue gläubige Exegese zu ihrem grossen Nachtheil unbenutzt gelassen hat. Für die Bestimmung der Abfassungszeit der Prophetie Habakuks enthalten diese nur den Einen fruchtbaren Wink [2]): „*Habacuc praedicit, tanquam decretum Dei paradoxon, vim et potentiam Chaldaeorum, per quos Judaei quoque puniendi sint, etsi tyrannis Chaldaea non admodum stabilis futura sit. Convenit hoc tempori, quo omnium oculi in Assyrios conversi erant, sigillatim cum fracto Sanheribo securi Judaei nihil amplius metuerent nec tamen resipiscerent.*“ Der andere ist Magnus Fr. Roos, welcher seine eigenthümliche Ansicht folgendermassen ausspricht und begründet [3]): „Es scheint nicht, dass Habakuk unter der Regierung des frommen Königs Josia geweissagt habe: denn obschon damals schon die Fürsten wie Löwen und die Richter wie Wölfe waren (Zeph. 3, 3.), so hat doch ohne Zweifel der fromme König vielen Unterthanen zum Recht geholfen. Unter den Königen Manasse und Amon hatte die Abgötterei sehr überhand genommen, Habakuk aber eifert wider keine Abgötterei der Juden. Es scheint also, er habe seine Weissagung nach dem Tode des Josia und vor dem vierten Jahre Jojakims vom HErrn empfangen, da die Egypter im jüdischen Lande eine Zeitlang die Meister spielten und

1) *Typ. Doctrinae Propheticae p.* 38.

2) *Hypomn. t. I. p.* 303. Uebersetzung S. 541.

3) Fusstapfen des Glaubens Abrahams, St. VI. S. 1012.

Digitized by Google

unter dem gottlosen und jungen Königen Joahas und Jojakim Alles drunter und drüber ging.“

§. 4.

Resultate der modernen Kritik.

Die neuern Untersuchungen von Eichhorn bis Ewald gingen fast sämmtlich, ausgenommen die einer biblgläubigen Reaktion, von dem unbändigsten Vorurtheile aus, dass eine nicht auf menschlichen Schlüssen oder natürlicher Divinationsgabe, sondern auf übernatürlicher Erleuchtung beruhende Vorhersekündigung der Zukunft unmöglich sei. Dieses negirende Princip wurde die Seele der modernen Kritik. Ihre Ergebnisse lassen sich voranswissen, sie haben alle dasselbe Motiv, dem die Geschichte mit ihren Thatsachen unbedingt sich fügen muss. So auch bei Habakuk; entweder rückt man ihn die Chaldäer so nahe unter die Augen, dass er ihre Invasion unmöglich voraussehen konnte, oder man rückt ihn selbst so weit über jene Invasion hinaus, dass seine Weissagung zu einem Rückblick in die Vergangenheit, verbunden etwa mit der Fernsicht auf den Untergang des chaldäischen Reiches, wird. Nach Bertholdt, Justi, Abr. Alex. Wolff weissagte Habakuk, „als Staat und Tempel schon verheert waren, gegen das Ende des Regierungsjahres Jojakim.“ Eichhorn und Anton[1]) setzen ihn unter Zidkia oder auch etwas früher in die Zeit, da der jüdische Staat durch die Chaldäer bereits unterjocht, aber noch nicht aufgelöst war. Audere zerreissen die Prophetie Habakuks in mehrere, zu verschiedenen Zeiten ausgesprochene Weissagungen, obgleich sie, wider sich selbst Zeugniss ablegend, in der Anlegung derselben ihren innaren organischen Zusammenhang voraussetzen. So der sonst wackere und besonnene Rosenmüller, der Cap. I. unter Jojakim, Cap. II. unter Jechonja, Cap. III. unter Zidkia versetzt. Nicht viel anders Ranitz und Horst. Nur als Extrem das Aberwitzen

1) *Progr. Cap. III. Chabac.* p. 4. n. 1.

interessirt die von Kalinsky (1748), noch mehr die von Friedrich vorgenommene Viertheilung des Propheten; der Letztere [illegible]rt, die Aufeinanderfolge der einzelnen Stücke verrenk[illegible]s Unterste zu oberst, und bezieht *Cap. III*, 1—15. a[illegible]en siegreichen Krieg Jojakims gegen die Midianiter, de[illegible]geführt worden ist [1]). Alle genannten Ausleger legen m[illegible] oder weniger Gewicht auf die apokryphische Geschichte, die man, wenn sie nicht für die eigne vorgefasste Meinung spräche, ohne Weiteres verworfen oder ignorirt haben würde. Hitzig und Ewald endlich stimmen darin überein, dass Habakuk kurz vor der ersten Invasion der Chaldäer in Palästina weissagend aufgetreten sei. Sie machen seine Weissagungen zu keinen *vaticiniis post eventum*, wohl aber zu solchen, die kurz vor dem Erfolg selbst mittelst rein menschlicher Ideenassociation zu Tage gebracht worden sind. „Habakuk", sagt Hitzig, „führt die Chaldäer als eine neue bisher gänzlich unbekannte Erscheinung vor, er hat somit (!) vermuthlich bei ihrer erstmaligen Ankunft in Palästina geweissagt. Diese aber fällt ohne Frage in die Regierungszeit Jojakims (2. Kön. 24, 2.). In Jojakims 4. J. d. i. 606. hatten sie die Schlacht bei Karkemisch geliefert. 605 scheint das chaldäische Heer im Anzuge gewesen zu sein. Die Schrift Habakuk's setzt man am richtigsten in den Anfang des Jahres 604." Und Ewald: „In die Zeit zwischen Zefanja und Habakuk fällt die Verbesserung der inneren Ordnung, die Reinigung der alten Religion und die Verbannung des Heidenthums im Reiche Juda (2. Kön. 22. f.). Man wäre bei dem seltenen Bilde solcher innern Reinigung und Erhebung leicht zu der Annahme zu versuchen, dass Habakuk noch während des Lebens des frommen Königs Josia schrieb, allein da der erste sichere Einfall der Chaldäer, von dem unsere Nachrichten reden (2. Kön. 24, 1.) erst in die Herrschaft König Jojakims fällt, etwa zw. 608—604. v. Chr., so müssen wir bei diesem Zeitraume stehen bleiben, dürfen aber keinesweges tiefer herabgehen.

---

1) *Stickel, Prolusio ad interpr. III. cap. Hab. p.* 18. *ss.*

Digitized by Google

§. 5.

Habakuk nicht unter Zidkia.

Dies sind die bis auf die neueste Zeit herab über die Weissagungszeit Habakuk's aufgestellten Meinungen, sie sind zum Theil aus unsicherer Ueberlieferung hergeleitet, zum Theil durch unzureichende Gründe gestützt, zum Theil durch ungläubige Voraussetzungen motivirt; eine allseitige Discussion des Problems ist, so viel ich weiss, zuerst und bis jetzt allein von *Stickel* versucht worden, der sich zuletzt dafür entscheidet, dass der Prophet unter Jojakim im Angesicht des drohenden Einfalles der Chaldäer geweissagt habe. Nach dieser geschichtlichen Uebersicht wollen wir nun selbst die Untersuchung beginnen, und, wo möglich, bis zu einem entschiedenen Resultate führen. Ehe wir zu bauen anfangen, werden wir erst einigen von baarem Unglauben aufgefahrenen Schutt hinwegräumen müssen. Die Ansicht derjenigen, welche die Weissagung Habakuks über die erste Invasion der Chaldäer hinaus in die Zeit Zidkia's oder gar des Exils versetzen, richtet sich selbst; Habakuk verkündigt das Strafgericht, welches Gott durch die Chaldäer ausführen werde, als etwas natürlicherweise Unglaubliches (1, 5.), seine Drohweissagung, welche das Volk nach Gottes Absicht aufschrecken und aufrütteln sollte, würde, wenn er mitten in oder gar nach Unterjochung des jüdischen Staates durch die Chaldäer geweissagt hätte, zu einer gemeinmenschlichen, die Lüge an der Stirn tragenden Dichtung. Für jeden, der an der Möglichkeit und Wirklichkeit einer Weissagung, die das Produkt unmittelbarer übernatürlicher Erleuchtung, festhält, ist jene auch schon mit dem moralischen, geschweige mit dem geistlichen Charakter des hebräischen Prophetenthums streitende Ansicht null und nichtig. Dass der Prophet die Chaldäer wie aus eigner Anschauung charakterisirt, dass er wie mitten aus der durch sie angerichteten Verwüstung redet, das thut er eben durch den Geist der Weissagung, vor dem die Schranken der Zeit und des Raumes verschwinden und das Zukünftige als gegenwärtig sich darstellt. Dass 2, 11. die Zerstörung des jerusalemischen Tempels

vorausgesetzt werde, könnte bei dem beflügelten Fernblick eines Propheten gar nicht befremden, aber es ist nicht einmal wahr, auch hätte Bertholdt nicht nöthig gehabt, aus Angst, dass man ihn 2, 20., als den Bestand des jer. Tempels voraussetzend, entgegenhalten könne, diesen Vers für eine liturgische Interpolation zu erklären, da in demselben ja gar nicht von dem salomonischen Tempel die Rede ist [1]). Auch der Wahrscheinlichkeitsbeweis, den man aus dem Apokryphon vom Bel und Drachen entlehnt, hält nicht Stich. Denn Habakuk konnte in der letzten Zeit des babylonischen Exils noch leben, und doch früher als Zidkia aufgetreten sein [2]).

§. 6.

Habakuk nicht unter Jojakim.

Weit scheinbarer ist die Annahme, dass Habakuk im Anfang der Regierung Jojakims, nach der Schlacht bei Circesium und kurz vor dem Anzug der Chaldäer wider Judäa, geweissagt habe [3]). Aber der einzige Grund, welchen Hitzig und Ewald dafür anführen, ist nichtig. Die Schlussfolge: Der erste Einfall der Chaldäer fällt in die Herrschaft Jojakims, also muss Habakuk, der ihn weissagend androht, unter Jojakim geweissagt haben, beruht auf einer niedrigen, ungeistlichen Anschauung der Prophetie. Ewald wäre geneigt, Habakuk unter Josia zu versetzen, aber, weil dann seine Weissagung über die natürliche Sphäre rein mensch-

---

1) Berth. Einleitung S. 1670.

2) Schon die Benennung הַמַּשָּׂא in der jedenfalls ursprünglichen Ueberschrift der Prophetie Habakuks zeugt gegen sein angebliches Auftreten unter Zidkia. Da dem Wort מַשָּׂא (Orakel) von dem spöttelnden Volke unter Zidkia eine gehässige Nebenbedeutung beigelegt zu werden pflegte, so ward deshalb der Gebrauch desselben durch göttlichen Befehl gänzlich untersagt, Jer. XXIII, End. Weder Jeremia (ausser in dieser Stelle) noch Ezechiel gebrauchen מַשָּׂא im prophetischen Sinne (vgl. Jes. 13, 1. Hab. 1, 1. mit Jer. 50, 1.). Erst Sacharja und Maleachi kehren zum Gebrauch dieses Wortes zurück, nachdem der Missbrauch nicht mehr gäng und gebe war. S. Roos, Beweis S. 116. ff.

3) Nicht erst ungefähr um 600 n. Chr., wie Hesselberg ungenau angiebt; das 4. J. Jojakims ist der Grenzstein, der, ohne das Wesen der Weissagung aufzuheben, nicht überschritten werden darf.

Digitized by Google

licher Combination hinausfiele, fühlt er sich genöthigt, bis zu Jojakim herabzugehen. Hitzig, in demselben dogmatischen naturalistischen Vorurtheil befangen, sagt, auf eine seltsame Weise sich selbst widersprechend: „Habakuk führt die Chaldäer als eine neue bisher gänzlich unbekannte Erscheinung vor, er hat somit (?) vermuthlich bei ihrer erstmaligen Ankunft in Palästina geweissagt.“ Waren denn aber die Chaldäer wirklich im Anfange der Regierung Jojakims eine gänzlich unbekannte Erscheinung, die Chaldäer, gegen welche bereits Pharao Necho unter Josia einen Feldzug unternahm, der dem vielgeliebten Könige Juda's, welcher ihm den Durchzug versperren wollte, in der Ebene Megiddo's das Leben kostete (2. Chr. 35.)? Die Chaldäer, deren Zug wider Judäa, um anderer bestrittener prophet. Texte zu geschweigen, bereits Jeremia unter Josia vorausverkündet hatte (Jer. 5, 15. ff.)? Zudem war die erste Invasion Nebukadnezar's unter Jojakim nach der Schrift selbst eine längst durch die Propheten vorausverkündigte. Sie geschah „nach dem Worte Jehovas durch seine Knechte, die Propheten“ 2. Kön. 24, 2. Einen weit bestechenderen Beweis für die Versetzung des Propheten unter Jojakim könnte man aus Hab. 1, 6. führen. Das Part. ההולך, welches doch jedenfalls Präsens-, nicht Futur-Bedeutung involvirt (welches geht, nicht: welches gehen wird), setzt voraus, dass die Chldäer bereits damals, als Habakuk weissagte, ihre Eroberungssucht über den Centralsitz ihres neubegründeten Reiches ausgedehnt hatten. Das הנני מקים weissagt nicht das Entstehen des chaldäischen Reiches, sondern das Aufstehen desselben wider Judäa, parallel dem הנני מביא עליכם Jeremia's 5, 15. (vgl. Jes. 13, 17.). Ueberhaupt geht aus der Beschreibung der Chaldäer bei Habakuk hervor, dass das Volk als Volk den Judäern nicht völlig unbekannt war, mag nun die scharfe Determination, mit welcher der Prophet sie namhaft macht, auf vorausgegangene Weissagungen anderer Propheten, oder auf anderweite nach Judäa gekommene Gerüchte deuten [1]). Aber dennoch

1) Viell. ist es nicht ohne Bedeutung, dass der Name כשדים bei Jesaia nie durch den Artikel determinirt ist.

Digitized by Google

ist es nicht nöthig, unsern Propheten deshalb in die Zeit nach der Schlacht bei Circesium, durch welche die Aegypter im J. 605 n. Chr. unter chaldäische Botmässigkeit kamen, anzusetzen. Seit dem Abfall Nabopolassars von assyrischer Oberhoheit und der Eroberung Nineves (625 v. Chr.) waren die Chaldäer sicherlich in einer steten Gebietserweiterung begriffen, obgleich die Eroberungszüge, durch welche das chaldäische Reich zu einer immer kolossaleren Grösse heranwuchs und zum Principat Asiens sich emporschwang (Dan. 3, 31.), bereits ehe die Reihe an Aegypten, Judäa und Phönicien kam, uns nicht aufgezeichnet sind. Habakuk konnte demnach die Chaldäer lange vor der Schlacht bei Circesium als ein eroberungssüchtiges, nach der Weltherrschaft strebendes Volk schildern, und doch zugleich ihren Einfall in Judäa und ihre da zu verübenden Verwüstungen etwas den fleischlich sichern, selbstvermessenen Judäern Unglaubliches nennen. Die Gründe also, durch die man die Annahme, dass Habakuk etwa zu Anfang des J. 604 unter Jojakim [1]) geweissagt habe, zu stützen sucht, sind völlig unzureichend.

§. 7.

Habakuk zwischen Hiskia bis Josia.

Indess kann jene Annahme, dass Habakuk unter Jojakim weissagte, erst dann als völlig widerlegt gelten, wenn durch zureichende Gründe erwiesen worden ist, dass man die Weissagung Habakuks in eine andere Zeit, als die Jojakims, zu verlegen hat. Und in der That ergiebt sich, wie wir zeigen werden, bei unbefangener, alle Momente sorgfältig abwägender Forschung, dass Habakuk vor Jojakim geweissagt haben muss. Eins der ersten Momente dabei ist die Ordnung des Dodekaprophetons oder תריסר. Ist nicht vielleicht die Stellung, welche unser Prophet in der Reihe der sog. kleinen Propheten einnimmt, ein Wink für die Zeit, in welcher er

1) Cap. III. setzt Hitzig in die Zeit desselben Jahres, wo die Bäume sich belauben sollten, und das Getreide bereits fall geworden ist V. 17. So hart rückt er Weissagung und Erfüllung zusammen, damit der Glaube an erstere der Vernunft ja so leicht als möglich werde.

Digitized by Google

weissagt? — dies ist eine sehr nahe liegende Frage. Wir können nicht tiefer auf das ebenso schwierige als wichtige Problem eingehen, auf wen die Sammlung des prophetischen Theiles des Kanons und des Kanons überhaupt zurückzuführen sei. Bekannt und vielbesprochen ist die in der Gemara aufbewahrte Tradition, dass die Männer der grossen Synagoge, eines Collegiums, welches jedenfalls weit über die Mitte des 3. vorchristlichen Jahrhunderts hinaufreicht [1]), unter andern auch das Tereasar verzeichneten, und die kleinen Propheten wegen ihres geringen Umfangs zu Einem Ganzen verbanden [2]). Unverkennbar ist es, dass die Sammler

---

1) Die geschichtliche Realität der כנסת הגדולה ist so constatirt (Zunz, Gottesd. Vortr. S. 33. Krochmal a. anzuführenden Orte S. 63. ff.; Wassermann in der Zeitung des Judenthums), dass es nur als Unbekanntschaft mit dem Fortschritt der Forschung auf diesem Gebiete gelten kann, wenn de Wette noch in der neuesten Ausg. seiner Einleitung S. 15. das Dasein eines solchen Vereins bezweifelt und die daran geknüpfte Sage der Einreihung einiger altt. Bücher in den Kanon als eine solche bezeichnet, die nicht einmal Gegenstand der Widerlegung sei.

2) Das älteste, aber der Interpolation verdächtige Zeugniss für den Abschluss des Dodekaprophetons ist das Jesus Sirach's 49, 12. (35.): *καὶ τῶν δώδεκα προφητῶν κτλ.*; die demnächst für die Geschichte des Kanons überaus wichtigen, das Gepräge alter Ueberlieferung tragenden Stellen des Talmud (über welche neuerdings der nun verstorbene jüd. Gelehrte Nachman Krochmal eine berücksichtigungswerthe hebräische Abhandlung geliefert hat, *Kerem Chemed*, Bd. V. Prag, Landau 1841. 5. Aufsatz) sind folgende. Im Tr. *Baba batra* f. 14, 6. heisst es: אנשי כנסת הגדולה כתבו יחזקאל תרי עשר דניאל ומגלת אסתר, wozu Raschi: „Die Männer der grossen Synagoge und ihre Genossen schrieben das Buch Ezechiels, der im Exil weissagte; ich weiss keinen Grund, warum es nicht Ezechiel selbst geschrieben haben sollte, als den, dass die Prophetie ausserhalb des heiligen Landes nicht schriftlich verzeichnet werden durfte. Darum schrieben sie es nieder, nach der Rückkehr aus dem Exile. Ebenso ist es mit dem Buche Daniel, der gleichfalls im Exile lebte, und mit der Ester-Megilla. Was das Dodekapropheton betrifft, so schrieben die Propheten ihre Weissagungen, weil sie klein waren, nicht selbst nieder. Als aber Haggai, Sacharja und Maleachi auftraten und sahen, dass der Geist der Weissagung entschwand (denn sie waren die letzten Propheten), gingen sie daran, ihre eignen Weissagungen aufzuzeichnen und verbanden damit die kleinen Weissagungen ihrer Vorgänger zu Einem grösseren Buche, damit sie nicht ihres geringen Umfangs halber verloren gingen." Das V. כתב passt in keiner anderen Bedeutung, als in der des Niederschreibens, mit welcher nur secundär, wo es aus anderen Gründen klar ist, die Bedeutung des Abfassens coindicirt, in den Zusammenhang der angeführten Stelle. Es wäre absurd anzunehmen, dass die talmud. Ueberlieferung in den Worten משה כתב ספרו dem Mose die Abfassung des Pentateuchs absprächе oder in den Worten אנב"הג כתבו תריסר den Män-

nern der grossen Synagoge die Abfassung des Dodekaprophetons zuspräche. Mit den letzten Worten kann nur gesagt sein, dass sie die Prophetien der Zwölf als Ganzes, als תריסר, niederschrieben d. i. sammelten (nicht zugleich, dass sie dieselben dem Kanon einreihten, wodurch schon zu Viel in die Worte hineingelegt wird). Dies ist auch die Meinung Krochmals, der mit der gründlichsten Talmudkenntniss doch die modernste Freisinnigkeit über Abfassungszeit und Verfasser der biblischen Bücher verbindet. Er sagt a. a. O. S. 66.: „Unzweifelhaft ist es, dass man dies unmöglich so verstehen kann, als ob die nach Esra lebenden Generationen der Sofrim zuerst diese prophetischen Bücher nach mündlicher Ueberlieferung aus dem Gedächtnisse niedergeschrieben hätten (während doch z. B. bereits Habakuk den göttlichen Befehl erhält, die Weissagung niederzuschreiben), sondern das V. כתב besaget, dass diese dem Umfange nach kleinen Weissagungen namhafter Propheten, die sich in den Händen der Sofrim entweder einzeln oder in mehreren kleinen Fascikeln befanden, von den Männern der grossen Synagoge oder den Sofrim seit Esra und weiter gesammelt und zu Einem Ganzen verbunden wurden, damit sie nicht, wie die Gemara sagt, in ihrer Vereinzelung verloren gingen; sie ordneten die, deren Zeitalter bekannt ist, chronologisch, von Hosea, seit Mose dem ersten Propheten, von dem uns ein besonderes prophetisches Buch erhalten ist, bis auf Maleachi, der den Schlussstein der ihrem Namen nach bekannten prophetischen Verfasser bildet, auch verbesserten sie (תקנו) hie und da, mittelst höherer Erleuchtung, die Schreibart der prophetischen Texte, vorzüglich da wo sie gar zu alterthümlich war.“ Eine besondere Species dieser Textcastigation zu kanonisch-liturgischem Zwecke ist das תקון סופרים, die in 18 Stellen vorkommende Feststellung der Textlesart im Gegensatze zu dem, was der heilige Scribent eigentlich im Sinne hatte zu sagen. So ist Hab. 1, 12. die Lesart לא נמות durch ein Tikkun Sofrim festgestellt: der Prophet wollte sagen לא תמות, aber dennoch hat er לא נמות geschrieben. Die grössten Kenner der Masora (man findet sie zusammengestellt bei Jedidja Nurzi, מנחת שי zu Sach. 2, 12.) stimmen darin überein, dass unter Tikkun Sofrim keine Verbesserung des ursprünglichen Textes, sondern vielmehr die Verwahrung der Metonymien (כנויים), die er darstellt, zu verstehen sei. Dass im Talmud keine Erwähnung desselben geschieht (de Wette Einl. S. 132. Hävernick Einl. I., 2. S. 16.), beweist nichts für das jüngere Alter; einige der י״ח מלין תקון סופרים werden bereits midrasisch angeführt in Sifri (einem alten Midrasch, der zwar später als die Mischna redigirt ist, aber zum Theil ältere Bestandtheile, als diese, enthält und in der Gemara öfter benutzt wird) und in Mechilta (s. Nurzi a. a. O.). In dem Midrasch Jelamdenu werden die Sofrim, die Urheber des Tikkun Sofrim, ausdrücklich mit den Männern der grossen Synagoge identificirt, und es ist daher nicht unwahrscheinlich, dass in dem V. כתב der angef. talmud. Stelle, obgleich es zunächst die Niederschreibung des Tereasar als eines Ganzen bezeichnet, doch zugleich auch die Fixirung und Verwahrung der originalen Textgestalt, die a. a. O. den Männern der grossen Synagoge zugeschrieben wird, intendirt ist. Die andere der angeführten vorausgehende talmudische Stelle lautet: תנו רבנן סדרן של נביאים יהושע׳ שופטים׳ שמואל׳ מלכים׳ ירמיה׳ יחזקאל׳ ישעיה׳ תרי עשר׳ מכדי הושע קדים דכתיב תחלת דבר ה׳ בהושע ובי עם הושע דבר תחלה והלא ממשה ועד הושע כמה

נביאים היו אמר ר' יוחנן שהיה תחלה לארבעה נביאים שנתנבאו באותו הפרק ואלו הם הושע ישעיהי עמוס ומיכה ולקדמיה להושע ברישא ביון דכתיב נבואתיה גבי חגי זבריה ומלאכי ואינהו סוף נביאים הוו חשיב ליה בהדייהו ולכתביה לחודיה ולקדמוהו איידי דזוטרא מרכם מכדי ישעיה קדים לירמיה לקדים ישעיה בריש כיון דמלכים סיפיה חרבנא וירמיה כוליה חרבנא ויחזקאל רישיה חרבנא וסיפיה נחמתא וישעיה כוליה נחמתא סמכינן חורבנא לחורבנא ונחמתא לנחמתא:

D. i. „Unsere Lehrer überlieferten: Die Ordnung der Propheten ist folgende: Josua, Richter, Samuel, Könige, Jeremia, Ezechiel, Jesaia, Tereasar (die zwölf kleinen Propheten). Es sollte aber doch Hosea voranstehen, da es heisst: תחלת דבר ה' בהושע (Hos. 1, 2.)? Und hat denn Gott überhaupt zuerst mit Hosea gesprochen, gab es nicht vielmehr von Mose bis Hosea viele Propheten? R. Jochanan antwortet: Es heisst deshalb תחלה, weil Hosea der erste (תחלה) von vier Propheten war, die in ebendemselben Zeitabschnitt weissagten, nämlich: Hosea, Jesaia, Amos und Micha. So sollte aber doch Hosea an die Spitze dieser vier gestellt sein? Antwort: Weil seine Weissagung einmal mit denen Haggai's, Sacharja's und Maleachi's verbunden ist, und diese die letzten der Propheten waren, so heisst er, mit diesen verglichen, der erste. Man hätte ihn doch als ein für sich bestehendes Ganze voranstellen können, ohne ihn mit den übrigen zum Tereasar zu verbinden? Antwort: Da er klein ist, hätte er verloren gehen können. Ferner, da Jesaia der Zeit nach früher als Jeremia ist, sollte doch Jesaia voranstehen? Antwort: Da der Schluss der Bücher der Könige von Verwüstung redet und Jeremia durchaus von Verwüstung, und Ezechiel zu Anfang von Verwüstung, zum Schlusse von Tröstung, und Jesaia durchaus von Tröstung, so haben wir Verwüstung an Verwüstung, Tröstung an Tröstung angeschlossen." Mit demselben Rechte könnte man sagen, dass Amos auf Joel folgt, weil der Erstere das ה' מציון ישאג am Ende der Weissagung des Letzteren (Joel 4, 16.) an die Spitze der seinigen (Amos 1, 2.) stellt, und Zefanja auf Habakuk, weil das הם מפנין, welches den Wendepunkt der Weissagung des Letzteren (Hab. 2, 20.) bildet, von dem Ersteren zum Ausgangspunkte (Zef. 1, 7.) genommen wird. In der That giebt Abravanel als Grund der Stellung des Amos nach Joel den an, dass jener so beginne, wie dieser schliesse (Vorr. zu Jesaia). Obadia, sagt derselbe, ist hinter Joel und Amos gestellt, weil er ein גר אדומי war, und mit beiden verbunden, weil er, wie Joel 3, 24. und Amos 9, 12., über Edom weissagt. Zu dem Bewusstsein der chronologischen Ordnung der kleinen Propheten konnten die jüdischen Ausleger sich deshalb nicht erheben, weil sie in mancherlei widerstreitenden Sagen befangen waren, wie z. B. dass Joel mit Joel ben-Samuel identisch sei oder nach Halachot gedolot unter Manasse geweissagt habe, dass Obadja der unter Ahab genannte sei u. dgl. (מהר"שא zu der ang. talm. Stelle). — Ob in der Ordnung der grossen Propheten die chronologische (Jes. Jer. Ez.) oder die andere in *Codd.* nicht seltene, welche die obige Barajtha seltsam zu rechtfertigen sucht, die ältere sei, bedarf der Untersuchung. Jedenfalls ist es viel zu voreilig, über die letztere Anordnung (Jer. Ez. Jes.) als eine Stimme des Alterthums für den nachezechielischen Ursprungs des zweiten Theils des Jesaia sich zu freuen, wie auch Krochmal gethan hat.

des Kanons, wenn nicht die grossen, doch die kleinen Propheten chronologisch ordnen wollten. Die mit Zeitangaben versehenen Propheten stehen offenbar in chronologischer Ordnung, die vorexilischen zu Anfang, die nachexilischen in strenger Zeitfolge zu Ende; man ist zu der präsumtiven Annahme berechtigt, dass auch die mit keiner Zeitangabe versehenen da eingereiht sind, wo sie der Zeitfolge nach hingehören. Hosea macht den Anfang und repräsentirt den langen Zeitraum, innerhalb dessen auch Amos und Micha laut Ueberschrift auftraten. Man kann somit voraussetzen, dass auch Joel, Obadia und Jona in diesen Zeitraum gehören, und die Voraussetzung wird durch eine tiefere Forschung bestätigt. Joel trat wahrscheinlich unter Usia auf, Obadia unter demselben Könige (jedenfalls vor dem 4. J. Jojakims, da Jeremia ihn benutzt), Jona, wie die Geschichte klar besagt, unter Jarobeam II. Nahum, der unmittelbar auf Micha (von Jotham bis Hiskia) folgt, gehört wahrscheinlich in die letzten Jahre Hiskia's; er weissagte nach der Niederlage Sanheribs (im 14. J. Hiskia's, d. i., 712 v. Chr.), wie aus צרה פעמים תקום לא 1, 9. hervorgeht, und vor der Ermordung Sanheribs im Tempel seines Götzen, welche 1, 14. vorherverkündiget ist (696 v. Chr.). Zefanja trat laut Ueberschrift in den Tagen Josia's auf, jedenfalls vor Nineve's Eroberung durch die Chaldäer im J. 625. v. Chr., welche er 2, 13. ff. weissagt, vielleicht inmitten der von Josia begonnenen Reformation (wie aus שאר הבעל 1, 4. hervorzugehen scheint), deren Beginn man dann mit der Chronik (2. Chr. 34, 3.) in das 12. Jahr Josia's setzen muss. Habakuk steht zwischen den beiden letztgenannten Propheten; er bildet den Schlussstein der jesaianischen Prophetenschule, Zefanja eröffnet die jeremianische [1]). Wir

1) *Crusius*, *Hypomnemata t. I.* §. 93. Der Charakter Habakuks ist durchaus jesaianisch sowohl in der Diction (z. B. Hab. 2, 8. vgl. Jes. 5, 14.; Hab. 1, 11. vgl. Jes. 8, 8.; Hab. 1, 5. vgl. Jes. 29, 9.) als in Gedanken (z. B. Hab. 1, 6. vgl. Jes. 13, 17.; Hab. 2, 1. vgl. Jes. 21, 8.; Hab. 2, 18. vgl. Jes. 44, 10.; Hab. 2, 3. vgl. Jes. 46, 13.; Hab. 1, 14. vgl. Jes. 63, 19.) und namentlich in der Verschmelzung des Epischen und Lyrischen. Parallel sind die Triumphlieder über den König Babels bei Habakuk Cap. II. und Jes. XIII. (vgl. Hab. 2, 6 mit Jes. 14, 4.; Hab. 2, 17. mit Jes. 14, 8.; Hab. 2, 9 mit

Digitized by Google

haben in der Bestimmung seiner Zeit die Wahl zwischen der letzten Regierungszeit Hiskia's, der Manasse's und Amon's und der Josia's. Ergiebt sich aus andern gewichtigen Gründen, dass er unter einen dieser Könige gehört, so ist die chronologische Ordnung des Dodekapropheton auch in Bezug auf Habakuk gerechtfertigt, und der Beweis, der daraus geführt wird, gewinnt in Verbindung mit den andern an innerer Bedeutung.

§. 8.

Habakuk nicht unter Hiskia.

Dass Habakuk unter Hiskia mit der uns erhaltenen Weissagung aufgetreten sei, ist von Niemand ernstlich behauptet worden [1]), und widerlegt sich schon durch das בימיכם 1, 5., welches, da es sicherlich streng zu fassen ist und der Prophet nicht zu den Kindern, sondern zu den Erwachsenen im Volke redet, jedenfalls eine kürzere Frist bis zum Einfall der Chaldäer bezeichnen muss, als die selbst von dem letzten Regierungsjahre Hiskia's (696 v. Chr.) bis dahin verflossenen 92 Jahre sind.

§. 9.

Habakuk nicht unter Manasse.

Aber auch der Annahme, dass Habakuk unter Manasse geweissagt habe, welche selbst noch einige Neuere durch Hinweisung auf die Sittenschilderung des Propheten (Kalinsky), seinen Styl (Wahl), das Paradoxe seines Orakels (Jahn) probabel zu machen versucht haben, stehen gewichtige Gründe entgegen, obschon die Schrift ausdrücklich er-

---

Jes. 14, 13.). Die Weissagung Hab. 2, 14. weist offenbar auf Jes. 11, 9. (unter Ahas) zurück. Dass Habakuk später als Jesaia sei, obschon dieser den Propheten der Folgezeit mit seinem weithinreichenden Seherblick vorauseilt, erhellt schon daraus, dass Jesaia den Einfall der Assyrier als das Nächstliegende im Auge hat, und, das Mitteninneliegende nur kurz berührend, die Zerstörung des babylon. Reiches vorherverkündet, während Habakuk bei dem Einfall der Chaldäer verweilt, und diesen als die über sein Zeitalter von Gott verhängte Strafe androht. Mit Zefanja beginnt im Dodekapropheton die jeremianische Periode, in die Crusius a. a. O. mit Unrecht Obadia rechnet.

1) Nur Wahl lässt unbestimmt, ob „der geschmackvolle Dichter" unter Manasse oder schon Hiskia (jedoch nach Jes. u. Hosea) geblüht habe, jedenfalls im „Silberalter der ebräischen Dichtung."

Digitized by Google

zählt (2. Kön. 21, 10. ff. vgl. 2 Chr. 33, 18.), dass unter Manasse Propheten auftraten, deren Grundthema die Verkündigung der bevorstehenden Zerstörung Jerusalems war. Vorerst spricht dagegen die Nichterwähnung des Götzendienstes in der Schilderung, welche der Prophet von dem dissoluten Zustande des jüdischen Staates entwirft. Zwar hörte der Götzendienst, seit er unter Manasse eine vorher nie erreichte Höhe erstiegen hatte, in Judäa nie gänzlich auf; nach der Bekehrung des Königes trat an dessen Stelle ein nur halbirter Jehovadienst; unter Amon fiel auch dieser wieder zusammen; der Wiederanschluss des Volkes an den durch Josia wiederhergestellten reineren Cultus war ein heuchlerischer (Jer. 3, 10.) und nicht ungetheilter (Jer. 2, 11. 20. 27. 28.); Joahas wurde vom Volke gewählt, wahrscheinlich weil er seine götzendienerische Stimmung begünstigte; Jojakim trat in die Fusstapfen seiner gottlosen Ahnen; unter Jojachin befleckte sich das Volk mit allen Greueln der Heiden und verschonte damit selbst nicht den jerus. Tempel (2. Ch. 36, 14.). Aber gerade unter Manasse war jene Sünde des Abfalls zum Heidenthum so himmelschreiend und das Maass derselben so voll geworden, dass eben um ihretwillen das göttliche Strafgericht zwar aus gewissen Gründen noch zögernd, aber unhintertreiblich heranzog. Der persönliche tiefe Abfall des götzendienerischen Königs ist die Ursache, aus welcher die Propheten den nahen Untergang des jüdischen Staates herleiten (2. Kön. 21, 11. 12.). Auch unter Josia sind es Manasse's Sünden, um deren willen der Zorn Gottes sich nicht von Juda wendet (2 Kön. 23, 26.). Selbst bei der Erzählung der Invasion Nebukadnezars wird es wiederholt, nicht dass Jojakim's, sondern dass Manasse's Sünden die Quelle des von den Propheten verkündigten Vernichtungszuges der Chaldäer wider Juda waren (2. Kön. 24, 3.). Hätte Habakuk unter Manasse geweissagt, so erwartete man mit Recht in seiner Weissagung nach 2. Kön. 21, 11. 12. eine Erwähnung des Königes, in dem das allgemeine Verderben culminirte und der vor allen die göttliche Strafe herausforderte, oder wenigstens des durch ihn unter dem Volke in einem höheren Grade als je verbreiteten Götzendienstes.

Digitized by Google

Da von beiden in der Weissagung unseres Propheten keine Spur anzutreffen ist, so werden wir auf eine Zeit hingedrängt, in welcher das Gedächtniss Manasse's etwas verwischt und der Götzendienst aus dem Vordergrunde der im Schwange gehenden Greuel etwas zurückgetreten war, aber ungeachtet des einigermassen verbesserten religiösen Zustandes doch die in den sechs prägnanten Worten: חמס, און, עמל, שד, ריב, מדון von Habakuk gezeichneten Sünden die Grundzüge des verfallenen Zustandes des jüdischen Staates bildeten. Zweitens spricht gegen die Annahme, dass Habakuk unter Manasse geweissagt habe, die Nichterwähnung Assyriens in seiner Weissagung. Das assyrische Reich nahm unter Esarhaddon, Sanheribs Sohn und Nachfolger, noch einen neuen Aufschwung; dieser ist es, welcher die Kuthäer in die Provinz Samaria verpflanzte und dessen Heerführer einen Kriegszug nach Judäa unternahmen, der so siegreich für die Assyrer und so schmachvoll für die Judäer ablief, dass Manasse, wie ein Verbrecher, gefangen nach Babylon abgeführt wurde (2. Chr. 33, 11. [1]), welches nach Angabe des Seder Olam im 22. J. Manasse's, also 37 J. nach der Niederlage Sanheribs erfolgte. Es ist unwahrscheinlich, dass Habakuk, mit Verschweigung der Assyrer, den Einfall der Chaldäer in einer Zeit geweissagt hätte, in welcher noch eine so empfindliche Züchtigung des Volkes und seines Königs durch die Assyrer bevorstand [2]). Aber, kann man einwenden, vielleicht hat Habakuk während der Regierungszeit des aus Babylon bussfertig zurückgekehrten Königs Manasse geweissagt! Keineswegs möchte ich dieser von Einigen aufgestellten Behauptung die 2. Chr. 33, 11—19. gegebene und von Josephus amplificirte Schilderung der letzten Regierungszeit Manasse's, als unvereinbar mit dem von Habakuk entworfe-

---

1) *Joseph. Ant. X*, 4. c. *ὡς γὰρ τοῖς αὐτοῖς ἐπέμενον, πόλεμον ἐπ᾽ αὐτοὺς ἐκίνει παρὰ τοῦ τῶν Βαβυλωνίων καὶ Χαλδαίων βασιλέως, ὅς στρατείαν ἔπεμψεν εἰς τὴν Ἰουδαίαν, τήν τε χώραν ἐλεηλάτησε, καὶ τὸν βασιλέα Μανασσῆν, δόλῳ ληφθέντα καὶ πρὸς αὐτὸν ἀχθέντα πρὸς ἣν ἐβούλετο τιμωρίαν εἶχεν ὑποχείριον.*

2) Deshalb will Kalinsky (1748) durch ein eigensinniges Quidproquo unter den Chaldäern Habakuks, den er nicht lange vor Manasse's Wegführung nach Babel auftreten lässt, die Assyrier verstanden wissen.

nen Sittengemälde, entgegenhalten. Vielmehr ist die Eine schon §. 6 gemachte Bemerkung zur Widerlegung hinlänglich, dass Habakuk etwas tiefer herab in eine Zeit verlegt werden muss, in welcher die Chaldäer bereits als eroberndes, nach der Weltherrschaft strebendes Volk aufgetreten und als solches einigermassen bekannt waren, wie aus Hab. 1, 6. hervorgeht — ein Gegengrund, durch welchen zugleich ein nicht unbedeutendes Gewicht in die Wagschale der angeführten anderen fällt.

§. 10.

Habakuk unter Josia.

Somit bleibt uns für unsern Propheten nur die Regierungszeit Josia's übrig. In dieser hatten die Chaldäer, von den Assyriern aus Nordmesopotamien nach Babylonien verpflanzt, bereits stolz ihr Haupt erhoben. Auf diese Zeit passt die von Habakuk entworfene Sittenschilderung, wie aus ihrer Uebereinstimmung mit der ausführlicheren Jeremia's (Cap. I—VI.) erhellt. Auch unter Josia dauerte die prophetische Strafverkündigung der Zerstörung Jerusalems fort (2 Kön. 23, 26, 27. vgl. 22, 14. 23, 2.), und die Propheten erfuhren heftigen Widerspruch und thätliche Unbill (vgl. Hab. 1, 1. 2, 1. mit Jer. 1, 19.); Jeremia bezeichnet, wie Habakuk 1, 3., שד וחמס 6, 7. als Grundcharaktere seiner Zeit, und fasst die Darstellung des herrschenden Verderbens in die schauerregenden Worte zusammen: שמה ושערורה נהיתה בארץ 5, 30. Es fragt sich nun, in welcher Zeit unter Josia Habakuk auftrat; wir glauben auch darauf die Antwort nicht schuldig bleiben zu müssen. Da Zefanja noch den gänzlichen Ruin Nineves, der mit der Eroberung dieser Weltstadt durch das vereinigte Heer der Chaldäer und Meder im J. 625 erfolgte, vorherverkündet, so muss Habakuk vor dem 14. J. Josia's aufgetreten sein, und unter den Eroberungen der Chaldäer, die er in Aussicht stellt, ist auch *complexe* die Nineve's inbegriffen (s. 1, 10. wo das Suffix in וילכדה viell. emphatisch zu fassen ist) — es sei denn, dass der Sammler die

Digitized by Google

beiden gleichzeitigen Propheten nicht chronologisch angeordnet, sondern aus irgend einem sachlichen Grunde umzustellen vorgezogen hätte. Aber diese Vermuthung widerlegt sich dadurch, dass Jeremia, in dem uns auch sonst unverkennbare Reminiscenzen aus Habakuk begegnen [1]), bereits in den unmittelbar nach seiner Berufung im 13. J. Josia's ausgesprochenen Weissagungen sich an Habakuk anschliesst [2]). Man findet bereits da folgende Anklänge an die Prophetie des Letzteren:

Jer. 4, 13. קלו מנשרים סוסיו; Hab. 1, 8. וקלו מנמרים סוסיו

Jer. 5, 6. זאב ערבות ישדדם־נמר שקד על עריהם; Hab. 1, 8. מנמרים — מזאבי ערב

Jer. 5, 15. הנני מביא עליכם גוי מרחוק; Hab. 1, 6. הנני מקים את הכשדים

Jer. 6, 23. אכזרי הוא; Hab. 1, 7. אים ונורא הוא.

Ist diese Uebereinstimmung in Worten und Gedanken keine zufällige und ist man berechtigt, ohne Schmälerung des Inspirationsbegriffes anzunehmen, dass der Heil. Geist die in der Seele des Propheten vorhandenen Erinnerungen als Material für die neuen ihm darzustellenden Gesichte in Anwendung brachte, so hat man Fug und Recht, sich dahin zu entscheiden, dass Habakuk vor dem 13. J. Josia's, dem Berufungsjahr Jeremia's, auftrat, und zwar wahrscheinlich im 12., unmittelbar nach Beginn der Cultusreform, als der Anfang dazu gemacht war, den Götzendienst zu verdrängen, aber ebendadurch die Zerwürfnisse des Staates und der Hass der Gottlosen gegen die Gerechten im Volke sich gemehrt hatten, wie es in Zeiten der Sichtung der Fall zu sein pflegt.

---

1) Eine augenscheinliche Zurückbeziehung auf Habakuk 2, 13. ist Jer. 51, 58. (im 4. J. des Zedekia, laut 51, 59. 60.), s. Küper, *Jeremias Libr. s. Interpres atque Vindex p.* 75—77.

2) Dass die Gleichzeitigkeit durch solche Anklänge nicht ausgeschlossen wird, geht aus dem ganz ähnlichen Verhältnisse des Amos zu Joel, des Micha zu Jesaia hervor.

Digitized by Google

III.

[Ueber den Plan der Prophetie Habakuks].

Das Buch Habakuks enthält nicht ein Aggregat mehrerer Weissagungen, deren jede einzelne für sich ein abgesondertes Ganze bildet und die zu verschiedenen Zeiten bei verschiedenen Veranlassungen verfasst sind, sondern Eine Weissagung, Ein organisch gegliedertes Ganzes, dessen mannigfaltige Theile alle in Einer Peripherie liegen und Ein Centrum haben. Welches ist nun dieses Centrum, um welches sich alle einzelne Theile der Prophetie Habakuks gruppiren? Es ist das Orakel wider Chaldäa, welches der einer Lösung seiner Zweifel an der retributiven Gerechtigkeit GOttes harrende Prophet empfing. Dass sein Volk nichts Besseres verdient hatte, als durch die Chaldäer gezüchtigt zu werden, dies ist ihm so göttlich klar, dass er selbst oder GOtt durch ihn das nahe Strafgericht über Juda verkündet; dass aber sein Volk auf immer ein Spielball der Chaldäer bleiben und das Glück dieser bei aller Gottlosigkeit immer höher steigen sollte, darüber wurde er angefochten, darüber verliert er sich in düstere, an die göttliche Barmherzigkeit sich anschmiegende Klagen [1]). Er erwartet aber, sich selber Stillschweigen auferlegend, was GOtt ihm antworten werde, und diese göttliche Antwort, welche den nahen Sturz des Chaldäers verkündet, ist das Centrum seines Massa, welches auf das משא נינוה Nahums als ein משא בבל folgt, und seinem inneren Charakter nach, wie die jüdischen Ausleger richtig gesehen haben, eine Theodicee ist. Vor der Drohweissagung über Chaldäa steht die Drohweissagung über Juda und hinter ihr die daran sich lehnende Drohweissagung

---

1) Also nicht das Unglück des Gerechten (צדיק ורע לו) — denn er erkannte seines Volkes Verschuldung — sondern das Glück des Gottlosen (רשע וטוב לו) ist der Gegenstand seiner Zweifel und Klagen, s. *Abravanels* Einl. zu Hab. *(et Sprecher p.* 8—10.*)*.

Digitized by Google

über sämmtliche Feinde GOttes und seines Gesalbten [1]). Nichts wird die endliche Vollendung des GOttes-Werkes aufhalten können, weder die strafwürdige Sünde Juda's, noch die vorübergehende Weltherrschaft der Chaldäer, noch das die Wahrheit in Ungerechtigkeit aufhaltende Toben der Völker — dies ist der Grundton der Weissagung unsers Propheten. Sie ist keine Strafpredigt, sondern eine Trostpredigt, zunächst für den Propheten selbst, sodann für alle Frommen im Volke, welche der Prophet in seinen Gefühlen und Klagen und Wünschen repräsentirt [2]).

So aufgefasst findet etwas dem ersten Anschein nach sehr Auffälliges an dem Propheten seine Erledigung. Er weissagt vor der von GOtt zur Strafe über Juda verhängten Invasion der Chaldäer, und doch, statt bei der elenchtischen Schilderung der Sünden seines Volkes und der Donnerpredigt des nahen Strafgerichts über dasselbe zu verweilen, eilt sein Geist, zunächst aus der Gegenwart mitten in die von den Chaldäern angerichtete Verwüstung versetzt, auch über diese auf den Fittigen der Weissagung weit hinaus und beruhet in dem von GOtt ihm vergegenwärtigten, zugleich schauererregenden und tröstlichen Bilde der Rache, die GOtt an den Chaldäern und allen wider sein Volk daherstürmenden Völkern insgesammt dereinst üben werde. Er sieht von dem gegenwärtigen zerrissenen Zustande des jüdischen Staa-

---

1) Man hat dreierlei prophetische Schilderungen wohl zu unterscheiden: 1) die Schilderung des Specialgerichts über einzelne Völker, welches stets als Präludium des allgemeinen Völkergerichts aufgefasst wird; 2) die Schilderung des Völkergerichts, welches über alle dem Israel Gottes feindseligen Völker sich erstreckt, durch alle Einzelgerichte hindurch seiner Vollendung zustrebt und endlich in der Ausgiessung der sieben Zornschalen, der grossen Schlacht des Nationenhirten und der Niederlage Gogs und Magogs, laut der Apokalypse, sich consummirt. Zwischen jene Schlacht und diese Niederlage fällt die von den Propheten vielfach geschilderte Glorie-Zeit der Kirche. 3) Die Schilderung des Weltgerichts, welches alle Menschen umfasst und auf welches der Untergang der alten Welt und die Schöpfung der neuen folgt. Dieses dreifache Gericht liegt in der prophetischen Perspektive oft dicht hintereinander, und wie der alttest. Aeon auf den neutest. und beide anagogisch auf die Ewigkeit zielen, so ist eins dieser Gerichte in der prophetischen Anschauung der Typus des andern.

2) S. Luthers Vorr. zu diesem (für sein Leben und Reformationswerk höchst bedeutsam gewordenen) Propheten.

Digitized by Google

tes aus die herbeieilende Strafe, die zukünftige Verheerung und Entvölkerung Judäas, aber auch diese nicht mehr fern liegende Zukunft ist nur ein Mittelglied seiner viel weiter reichenden prophetischen Anschauung; das Gericht über Chaldäa, das allgemeine Völkergericht ist ihr End- und Zielpunkt. Das macht, er redet aus der Seele der Frommen seines Volkes, die nicht aus ihrer Sicherheit durch Bedräuung aufgeschreckt zu werden brauchten, sondern vielmehr im Angesichte der sie umgebenden Unbussfertigkeit, über die sie seufzten, und des göttlichen vielfach verkündigten Strafgerichts, an dem sie nicht zweifelten, der Tröstung bedurften. Seine Weissagung ist eine Trostschrift, in der es zwar nicht an dem fehlt, was die Gottlosen schrekken konnte, die aber dem grössten Theil ihres Inhaltes nach aus der Fülle eigner Erfahrung sich an die angefochtenen bekümmerten Seelen wendet, denen bei der Aussicht auf die Trübsale der nahen Zukunft die Aussicht auf die Glorie der ferneren sich trübte. Die Prophetie Habakuks ist in sofern ein beachtungswerthes Analogon zu Jesaia und ein gewichtiges Zeugniss für die Echtheit seiner bezweifelten Weissagungen, welche, die erfolgte Auflösung des jüdischen Staates durch die Chaldäer nur kurz berührend und grösstentheils voraussetzend, die über diese und andere Völker verhängte göttliche Strafe und die damit zusammenhängende Verherrlichung des im Exil befindlichen Volkes GOttes ankündigen. Auch diese Weissagungen haben den Zweck, die Frommen zu trösten, die, wie der Prophet, sich in lebendiger Anschauung in die von dem Propheten gedrohte Trübsalszeit versetzend, zur Aufrechthaltung und Stärkung ihres Glaubens der göttlichen Versicherung bedurften, dass mitten durch die unheilschwangeren Wolken der göttlichen Strafgerichte die ersehnte Sonne des Heils siegreich hindurchbrechen werde. Der gegen jene Weissagungen erhobene Einwand, den man mit demselben Rechte gegen Habakuk geltend machen könnte, dass der Prophet mitten aus den Verhältnissen des Exils rede, fällt dadurch zusammen, dass deutlich erhellt, was den vom Geiste der Weissagung getragenen Propheten so zu reden bestimmte.

Digitized by Google

Die Prophetie Habakuks ist keine direkt an das Volk im Namen GOttes gerichtete Predigt, sondern die schriftlich verzeichnete Rede des Propheten an GOtt und GOttes an den Propheten. Die Anordnung des Buches ist durchaus dialogisch; nicht etwa ein künstlerischer Plan, sondern die Sache selbst brachte es so mit sich. Der Prophet fasst die Erfahrungen seines innersten Geisteslebens, seines geheimsten Gebetsumgangs in Worte, die dialogische Form entspricht der allgemeinen Gnadenerfahrung, dass GOtt denen, die ihn fragen, antwortet, und zwar dem Grade derselben, der mit der Gabe der Prophetie, mit dem vertraulichen Verhältnisse des Propheten zu GOtt verknüpft ist. Dieser dialogischen Form nach zerfällt das Buch Habakuks in fünf Abschnitte, die in stetiger Aufeinanderfolge sich aneinanderreihen und wie Glieder einer Kette ineinandergreifen. Ihr Inhalt ist folgender:

1) Der Prophet, tief bekümmert über das ihn umgebende Verderben, wahrscheinlich auch persönlich verfolgt, fragt wehklagend und um endliche Abhülfe flehend: Wie lange, HErr! (I, 2—4.).

2) GOtt antwortet, aber, weil das Maass der Sünden Juda's voll ist, als der Gerechte, mit Ankündigung des verdienten Strafgerichtes, des nahen feindlichen Einfalls der Chaldäer (I, 5—11.). Die Worte: „in euren Tagen" sind also nicht von Seiten des Propheten an das Volk, sondern von Seiten GOttes an den Propheten gerichtet; in Bestimmung der Zeit fasst GOtt den Propheten mit dem Volke in Eins zusammen.

3) Der Prophet, mitten in die Zeit des tyrannischen Schaltens der Chaldäer versetzt, dessen in voraus gewiss, dass Gott, der Gnädige und Heilige, die Seinen nicht untergehen lassen werde, sondern die Chaldäer nur zum Werkzeug seiner Strafgerechtigkeit erwählt habe, fragt wiederum, ob GOtt dem steigenden Glücke des selbstvermessenen abgöttischen Volkes nicht bald ein Ziel stecken wolle. Er steht auf seiner Warte und harrt sehnlich des Aufschlusses über

Digitized by Google

seine mit GOtt rechtenden Fragen [1]) (I, 12. — II, 1.). Was der Prophet hier ausspricht, ist die gläubige Hoffnung, zugleich aber die durch Liebe zu ihrem Volke, durch Sehnsucht nach dem verheissenen Heile hervorgedrängte bange Frage der Frommen, aus deren Seele der Prophet redet [2]), welche einerseits die Gerechtigkeit GOttes anerkennen und preisen, andererseits aber immer und immer wieder sich an seine Barmherzigkeit wenden.

4) GOtt antwortet (II, 2—20.) und befiehlt dem Propheten, das Orakel (die Lösung des Räthsels der Frommen) in deutlichen, allgemein und leicht lesbaren Zügen aufzuzeichnen, weil die Erfüllung der verheissenen Erlösung, obgleich sicherlich eintreffend, doch auf eine bestimmte noch ferne Zeit anberaumt und also Gegenstand des Harrens sei. Hierauf folgt das Orakel selbst, mit הנה beginnend [3]), an seiner Spitze das inhaltsschwere, als eine der köstlichsten Perlen aller prophetischen Aussprüche dreimal im N. T. citirte Motto, dass der Hochmuth der Grund des Verderbens, der Glaube hingegen an das zukünftige Heil der Grund des Lebens sei [4]). Das erste Hemistich bezieht sich auf den Chaldäer, dessen Glück, wie es besagt, in sich selbst den Vernichtungskeim trägt; das zweite auf diejenigen, denen, wie auch dem Propheten, bei dem steigenden Glücke des Chaldäers um die Hinausführung des göttlichen Gnadenwerkes bange wurde. Die darauf folgende Weissagung führt theils das erste Hemistich aus, indem sie in einem fünffa-

---

1) ומה אשיב על תוכחתי, und was ich antworten sollte (zunächst: mir selbst d. i. was ich für eine Antwort erhalten würde) auf meine Klagen, auf mein Rechten mit Jehova, vgl. Jer. 12, 1. (nicht: auf das Rechten Anderer mit mir).

2) Deshalb nennt der Prophet Gott den Heiligen Israels, קדשי (mein Heiliger).

3) Mit הנה ist der Einfall der Chaldäer geweissagt (1, 6.), mit הנה beginnt hier die Weissagung ihres Sturzes.

4) *Ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται* (Röm. 1, 17. Gal. 3, 11. Ebr. 10, 38.), auch nach Ewald der „grosse Satz des Buches," aber keineswegs für sich allein der zu veröffentlichende Gottesausspruch. Wie Christus in der Weissagung Habakuks zu suchen und zu finden sei, hat Niemand tiefblickender und überzeugender auseinandergesetzt, als Roos, Fusstapfen Stück VI. §. 76. ff.

Digitized by Google

chen, den Völkern in den Mund gelegten Wehe den Sturz des chaldäischen Welteroberers und seines Reiches verkündigt, theils das zweite, indem sie dem Glauben durch diese Verkündigung der Hinwegräumung des babylonischen Reichskolosses und der einstigen Vernichtung aller Anstrengungen der Nationen wider die Ausbreitung der Jehova-Erkenntniss, die einst, wie Wasser den Meeresgrund, also die Erde bedecken werde, die etwas versperrte und verkümmerte Aussicht in die Messias-Zeit wieder öffnet [1]). Das fünfstrophige Wehelied der Völker (welches dem Chaldäer die nahe bevorstehende göttliche Strafe ankündigt, nicht, wie Jes. XIV., über die bereits vollzogene jubelt) verhallt in dem Wehe über das götzendienerische Wesen des Chaldäers und schliesst die prophetische Aussicht in sich, dass die Tyrannei und Gottlosigkeit der Chaldäer die geknechteten Völker (d. h. Viele unter ihnen, daher V. 6. ויאמר, nicht ויאמרו) zur Besinnung bringen und zugleich mit dem Volke Gottes, welches man (vgl. Jes. 14, 3. 4.) als den Choragen des Maschal denken kann, zu der prophetisch verbürgten sehnsüchtigen Hoffnung einer endlichen völligen Erlösung drängen wird. Diese wird auch erfolgen, wie V. 20, der Schlussstein des göttlichen חזון, besaget. Dieser Vers schliesst sich an die erste Hälfte des 6ten an, und gehört nicht mit zu dem fünfstrophigen Völkerliede. Zusammenhang und Sinn: Die Völker werden, gewiss des über dem Chaldäer schwebenden Gerichtes, ihr Spott- und Wehelied über denselben anstimmen (parallel mit dem ersten Hemistich von V. 4.), und Jehova selbst, der lebendige Gott (im Gegensatz zu den Götzen), der da ist und der da kommt [2]), wird in seinem heiligen, eine Zeit lang

---

1) Das Völkergericht und die Völkerbekehrung, letztere zum Theil die Folge des ersteren, stehen bei den Propheten gewöhnlich beisammen.

2) Der Name יהוה bezeichnet nicht blos eine Ewigkeit der Ruhe, sondern auch der Kraft, der seiende Gott ist zugleich ein kommender, und dass Gott komme, ist das Grundthema der Prophetie, insb. der Apokalypse, s. Hengstenberg, Beiträge II. S. 239—242. und vgl. damit Crusius treffliche Abh. *de vera eaque relativa nominis tetragrammati significatione.* Diese relative Bedeutung ist die *Ex. III.* 14. (vgl. 6, 1. f. 7, 5.) gegebene, wodurch der Wesensname zum Bundesnamen geprägt ward.

Digitized by Google

in Trümmern gelegenen Tempel erscheinen, so dass die ganze Erde vor ihm verstummen muss (parallel mit dem zweiten Hemistich von V. 4.). Diese Theophanie ist keine andere als die, von der auch, nur noch deutlicher, aber gleichfalls Erlösung und Gericht dicht nebeneinander stellend, Haggai (II, 6—9.) und Maleachi (III. 1, ff.) weissagen. Es ist das Erscheinen Christi, prophetisch so angeschaut, dass Heil und Gericht, geistliche und leibliche Erlösung ineinanderschmelzen; das Gottes-Werk, zu dessen Vollführung und Verkündigung Christus erscheint, stellen die Propheten als ein Einiges dar, wie es denn wirklich ein Einiges ist, ohne seine beiden Hälften chronologisch auseinanderzuhalten, ohne den successiven Stufengang seines Werdens chronologisch zu verfolgen. Somit ist V. 20. das diamantene Band, welches Cap. III. mit den verhergehenden verknüpft, weshalb derselbe wohlweislich von der Synagoge in die Haphthara des zweiten Tages des Schabuot-Festes, gleichsam als Prolog, als Motto, zu Cap. III. herüber genommen worden ist.

5) Der Prophet, der Nähe GOttes zum Gericht über seine Feinde durch die göttliche Antwort versichert, spricht im Namen aller Gläubigen seine Wünsche und Anschauungen und Gefühle in der Form eines Schiggajon d. i. einer Tefilla in dithyrambischen Rhythmen aus (Cap. III. [1]). Die nahe GOttes-Erscheinung setzt ihn in schüchternes Bangen für Israel [2]), und dieses drängt ihn zu der aus der Tiefe seines prophetischen Gemüthes quellenden dreifachen Bitte, dass GOtt sein Werk (sein Erlösungswerk im weitesten Sinne des Wortes) in der Mitte der Weltjahre auf der Grenzscheide der beiden Äonen ins Leben rufen, dass er es in den jenseits dieser Mitte liegenden Jahren kund thun, dass er im Zorn über das strafwürdige und gerechterweise gezüchtigte Israel des Erbarmens über dasselbe gedenken wolle [3]). Er wird auch als-

---

1) Bestimmt, unter Musikbegleitung gesungen zu werden, wie das Sela an den drei Höhe- und Glanzpunkten des Hymnus besaget.

2) Das erste שמעתי bezieht sich auf das Vernehmen des zum Gerichte nahenden, das zweite (V. 16.) auf das Vernehmen des richtend einherziehenden Gottes. Daher dort Furcht, hier äusserstes Entsetzen.

3) So werden die emphatisch wiederholten Worte בקרב שנים von

Digitized by Google

bald der Erhörung seines Gebets versichert und schaut im Geiste den Daherzug GOttes zum Heile seines Volkes, zum Gericht über die Völker. Vers 3—15. enthält die complexe und apotelesmatische Schilderung [1]) des Gerichtes GOttes über alle seine Feinde, die wider sein Volk anstürmen und es zu verschlingen drohen. Das im Cap. IV. bereits geweissagte Gericht über die Chaldäer ist nur der Punkt, an den sich die viel umfassendere und bis in die Endzeit reichende Anschauung des Propheten in diesem Cap. anknüpft, gleichsam das erste Glied in der Kette vieler dieselbe göttliche Gerechtigkeit manifestirenden Einzelgerichte, eine Vorbedeutung der *magnalia Dei* im zweiten Welt-Äon, welche von dem Propheten in einem Gesammtbilde mit Zügen und Farben, die von ihren alttestamentlichen Typen entlehnt sind und deshalb einem Musiv vergangener Geschichten gleichen (Micha 7, 15. vgl. Jes. 51, 9—11.), geschildert werden [2]). Dass er nicht das Gericht über die Chaldäer insbesondere schildert, das bereits Cap. II. Geweissagte mit phantastischer Uebertreibung wiederholend, geht unter andern daraus unwidersprechlich hervor, dass er nicht Chaldäa oder Babel, sondern die Erde und die Völker insgesammt, beispielweise

---

Bengel (Crusius, Roos) aufgefasst, mit Berufung auf die wichtige neutest. Parallele Luc. 1, 54. (vgl. 1, 72.). Selbst C. Fr. Bahrdt (*Apparat. crit.* p. 190.) mag diese Auffassung nicht absurd nennen, und in der That, mag der Begriff, den der Prophet selbst mit diesen Worten verknüpfte, mehr oder minder klar gewesen sein (1. Petr. 1, 11.), diese Auffassung ist die einzige sprachlich und geschichtlich gerechtfertigte.

1) „*Res, quas Prophetae praedicunt, plerumque sistuntur complexe, ita ut in universo suo ambitu summatim spectentur, vel κατὰ τὸ ἀποτέλεσμα, h. e. secundum id, quod res erit, ubi ad fastigium suum pertigerit, non item adduntur partes singulae, nec successiva graduum consecutio, aut periodorum temporis distinctio, etiam ubi de remotis, vel per tempora longe dissita divisis dicitur*," *Crusii Hypomn. I. p.* 621.

2) Die noch von Burk, Roos, Hesselberg festgehaltene, aber schon von Crusius und auch von Hitzig, Ewald, Maurer aufgegebene Annahme, dass der Prophet die Grossthaten GOttes von der sinaitischen Gesetzgebung an bis in die Zeiten der Könige hinein schildere, widerlegt sich schon durch das an die Spitze gestellte Futurum יבא. Zudem wäre der in V. 16. zu suchende Wendepunkt aus der Vergangenheit in die Zukunft höchst unklar, das daselbst ausgesprochene Gefühl des höchsten Entsetzens unerklärlich, und das Verhältniss des zweiten Theils des Hymnus (V. 3—15.), zum dritten (V. 16—19.) sowohl äusserlich als innerlich ein völlig unsymmetrisches.

Digitized by Google

Midian und Kuschan nennt, so wie daraus, dass der Zug Jehovas sich nicht von Süden nach Nordost, sondern von Osten nach Südwest bewegt, und der Blick des Propheten nicht nach dem Libanon, sondern nach der Gegend des Sinai hin auf das Terrain zwischen Jerusalem und Aegypten[1]) gerichtet ist. Der Zug GOttes, gleichsam zur Vollstreckung seines einst auf Sinai gegebenen Feuergesetzes, geht von Theman im Osten Idumäa's aus; als ein zweiter Ausgangspunkt wird das von da südwestlich gelegene Gebirge Faran gesetzt. Das südliche Midian und das noch südlicher gelegene Kuschan gerathen in angstvolles Zittern und Zagen. Die Wasserströme, welche andere als die Ströme von Kusch, die Nilarme Aegyptens, brausen; das Meer, welches andere als das Mittelmeer, das Symbol Europa's, thürmt seine Wogen. Das Gericht ereilt die wider das Volk GOttes daherstürmenden Feinde; GOtt folgt ihnen auf dem Fusse nach, wie einst dem Pharao durch das Schilfmeer. Es ist Zorn, aber im Zorne Erbarmung? die sich über Israel offenbart. Zorn ist der Daherzug der Feinde, Erbarmen die sie ereilende göttliche Strafe, die sie verhindert, Israel zu vernichten. Diese zwei Züge sind in dem prophetischen Gemälde beisammen, welches durch das göttliche Erbarmen beleuchtet, und durch die Andeutungen des göttlichen Zornes nur leicht schattirt ist. Diesen zwei Zügen entsprechen die V. 16—19. geschilderten Gefühle. Der Grund des Entsetzens ist das Anstürmen der Feinde wider Israel, und das unter allgemein schauerregenden Phänomenen sich entladende göttliche Gericht (vgl. Jes. 20, 3. 4.), der Grund der Freude, zu der sich der Prophet ermannt: das Ziel des Daherzuges GOttes, nämlich die Erlösung, das Heil seines Volkes. Zwischen der Gegenwart, in welcher der Prophet redet, und dem zukünftigen Gerichte liegt noch mitten inne ein Tag der Drangsal, nämlich der Heraufzug der wider Israel zusammengerotteten Feinde, zunächst der Chaldäer[2]) (Jer. 4, 22—26.

---

1) Wahrsch. die Wahlstatt des *Apoc.* 19, 11. ff. geschilderten Entscheidungskampfes, s. *Crusii Hypomn. I. p.* 562. *III. p.* 178.

2) Ich sage mit Bedacht: zunächst, denn wie dem Propheten das Gericht über die Chaldäer ein Typus des Gerichts über die Völker ist, so sind ihm

Digitized by Google

5, 17.). Der Prophet weiss es, dass er ruhig, ohne ihn abwenden zu können, ihn erwarten müsse, und trauert über die dadurch angerichtete Verwüstung [1]). Aber sein angstvolles Bangen geht im Angesichte der von GOtt ihm vergegenwärtigten Erlösung unter in den Jubeln des Triumphes, und an die Stelle der Furcht der Drangsal tritt die in davidischen Psalterklängen ausgesprochene Zuversicht und Freude des Sieges.

Somit zerfällt der Hymnus Habakuks in drei Theile. Der erste enthält das weissagende Gebet um Erlösung (V. 2.), der zweite schildert den Daherzug GOttes zur Erlösung (V. 3—15.), und der dritte öffnet uns einen tiefen Einblick in die Seele des Propheten, welcher mitten in der Angst sich zur Freude ermannt, weil mitten durch die Offenbarung der göttlichen Strafgerechtigkeit über Juda und die Feinde die Offenbarung des göttlichen Heils siegreich sich Bahn bricht (V. 16—19.). An die Aussicht auf das Gericht über die Chaldäer knüpft sich die Fernsicht auf das Gericht über alle das Volk GOttes befehdenden Völker [2]) (nicht das Weltgericht), und aus dieser Fernsicht entspringt die triumphirende Freude des Propheten, die ihn über den erst noch bevorstehenden Drangsalstag hinaus in die Messias-Zeit versetzt. Uber die Weissagungen der Propheten ist ein geheimnissvolles Dämmerlicht ausgebreitet, und der Ausleger hat die Pflicht, mit objectivester Treue, indem er sich in die Zeit der Weissagungen versetzt, sowohl das Dunkle als das Helle dieses Clairobscür nachzuweisen. Das Licht der Kerze ist ein anderes als das des Tages (2. Petr. 1, 19.), in dem letztern allein finden die Weissagungen, die für die Propheten selbst Gegenstand des Forschens waren, ihre Lösung.

---

auch die Chaldäer ein Typus aller Feinde des Volkes Gottes, s. *Crusii Hypomn. I. p.* 225. 227. עַם absolut ist Israel (Jes. 26, 11. 42, 6.), יְגוֹרְנוּ ist die Schaar der Feinde (Gen. 49, 19.).

1) Ist die Weissagung Joels (mit Hengstenberg) allegorisch zu fassen, so ist sie die Ausführung dieses V. 17.

2) Eine ähnliche complexe Schilderung ist die Jesaia's 30, 27. ff. (Gericht über die Assyrier und, von da aus geschaut, aller Völker, s. *Crusii Hypomn. III.* [Comm. zu Jesaia] *p.* 334. *ss.*) und Zefanja's *Cap. I. II.*

Ueber den Begriff geschichtlicher Entwickelung des Dogma's, in Bezug auf F. Ch. Baur's Ansichten, und über desselben Darstellung der Gestaltungen des Trinitätsdogma's bis zur nicänischen Synode.

Von

L. Wolff.

Dr. Baur — die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes. 1841. Th. 1 — charakterisirt p. 108 eine dreifache Richtung in der Dogmengeschichtsschreibung: 1) die gläubig-kirchliche, 2) die subjektiv-räsonnirende, 3) die kritisch-spekulative. Sie können auch, fährt er fort, dem Begriff der Geschichte zufolge, so bestimmt werden: 1) entweder sieht man in der Geschichte des Dogma nur einen substanziellen Inhalt ohne die Bewegung, in welcher das Leben der Geschichte besteht, oder 2) eine blosse Bewegung und Veränderung ohne die substanzielle Realität, die der Inhalt der geschichtlichen Bewegung sein muss, und da diese beiden Standpunkte für die geschichtliche Betrachtung gleich einseitig sind, so kann ihre Einseitigkeit nur 3) auf einem Standpunkte aufgehoben werden, auf welchem die geschichtliche Bewegung als die nothwendige Vermittlung des Inhalts mit sich selbst, oder als die objektive Selbstbewegung des Begriffs erscheint. Dieser letzte Standpunkt, von welchem Baur die Geschichte betrachtet, wird dann Vorr. XIX näher dahin geschildert: „Das Wesen der Spekulation ist und bleibt die denkende Betrachtung des Objektes, mit welchem man es zu thun hat, die Stellung des Bewusstseins zu dem-

Digitized by Google

selben, in welcher es als das erscheint, was es wirklich ist, das Bestreben, sich in den objektiven Gang der Sache selbst hineinzustellen, um demselben in allen seinen Momenten, in welchen es sich selbst fortbewegt, zu folgen; das geschichtlich Gegebne soll nach seinem innern wesentlichen Zusammenhange begreiflich werden; die einzige Voraussetzung, die dabei gemacht wird, ist, dass die Geschichte nicht ein zufälliges Aggregat, sondern ein zusammenhängendes Ganze ist.“ Gewiss ist hiemit der Standpunkt eines wahren Historikers treffend abgebildet; nur muss uns der letzte Satz auffallen, dass der Zusammenhang in der Geschichte eine Voraussetzung und nicht eine Erfahrung sein soll. Soll der Satz nichts weiter besagen, als dass man nur dann ein wahres Interesse an der Geschichtsforschung haben kann, wenn man weder lauter abgerissne Stücke in ihr erwartet, noch stets Ein und Dasselbe in einer und derselben Weise, eine nur chronologisch immer wieder gesetzte Identität, so heisst das ja weiter nichts, als zu historischer Forschung gehört ein historischer Sinn. Aber übersieht man die Explikation dieses Satzes, wie sie in dem Baurschen Werke sich ausbreitet, so hat er freilich auch einen viel weniger unverdächtigen Sinn. Der Zusammenhang, der die einzelnen Momente in innerlich verbundner Folge als Momente einer Einheit zusammenhält, ist ein unabhängig von der Geschichte erdachter und vorausgesetzter, und anstatt sich in den objektiven Gang der Sache hineinzustellen, stellt man sie in einen subjektiven, nicht ihren Gang.

Diese Antipathie gegen das historisch Gegebne, wie es das Grundübel der oft so vortrefflichen Schrift Baurs ist, hat ihn denn zu allererst zu einer Ungerechtigkeit gegen die gläubig-kirchliche Geschichtsbetrachtung verleitet; eine Ungerechtigkeit, durch welche allein freilich möglich war, sie von dem Platze zu verdrängen, den Baur *in thesi*, aber nicht durch die That seines Werkes der kritisch-spekulativen zutheilte. Vor Augen konnte ihm bei seiner Schilderung nur die atomistische, aggregatmässige Behandlung der Dogmengeschichte schweben, wie sie bei Klee als chronologische Sammlung von Citaten patristischer Stellen zu den *locis* der römischen Dogmatik erscheint; aber die Uebertreibung einer

Digitized by Google

Methode giebt doch nicht ihr Ideal! Dass er mit seiner Schilderung einem Möhler und Thomasius Unrecht thut, versteht sich für Jeden, der ihre Ansichten über Fortschreitung des dogmatischen Denkens kennt, von selbst. Aber schon dem Engländer Bull thut er Unrecht, wenn er ihm vorwirft, dass er nichts als eine stete Identität derselben vollendeten Substanz in den verschiednen Vätern sehe. Wenigstens in dem Büchlein: *Judicium ecclesiae cath. etc.*, das mir vorliegt, geht er durchaus nicht darauf aus, zu beweisen, dass die vornicänischen Väter unter dem Begriffe der Wesensgleichheit die Gottheit Christi begriffsmässig gewusst hätten; nur kann er freilich seine Augen davor nicht schliessen, dass sie ein Kommen des Sohnes Gottes in die Welt, eine selbstbewusste und wollende Präexistenz desselben vor seiner Inkarnation als Basis und Inhalt ihres Glaubens offenbaren. Sein Beweisverfahren ist dann dieses, dass eine weitere Entwicklung dieser Grundüberzeugung, eine Entwickelung, in welcher ihr voller Gehalt unverkürzt bewahrt würde, zu den Bestimmungen des nicänischen Koncils hätte führen müssen und nur Diejenigen also desselben Glaubens mit den Vätern seien, die nach dem Vollzuge dieser Entwicklung jenen Bestimmungen beifielen, diejenigen aber nicht mit ihnen bestehen könnten, welche das jene Bestimmungen Aufhebende lehrten. Weder Bull, noch Möhler, noch Thomasius haben behauptet, noch konnten sie es, dass die ersten Väter dieselben Bezeichnungen der Gottheit Christi gebraucht hätten, wie die nicänischen Väter, also auch, insofern Worte Abdrücke und Behälter bestimmter, erst mit ihnen in dieser Denkvollendung gefasster, Begriffe sind, behaupten sie nicht, dass jene Väter die Gottheit Christi in diesen Begriffen begriffsmässig gewusst hätten; aber dabei bleiben sie, dass nur in die Begriffe des menschlichen Gedankensystems, in welche von den nicänischen Vätern die Gottheit Christi aufgenommen wurde, das christliche Glaubensbewusstsein jener Väter eingehen konnte, nimmermehr in die entgegengesetzten, dass der Idee nach die nicänischen Bestimmungen schon in der Glaubenssubstanz der Väter lagen, obgleich sie erst zu Nicäa historisch wirklich wurden. Dies zu beweisen, nicht aber das allmälige Hervorarbeiten bis zur vollen hellen Wirklich-

Digitized by Google

keit war die Aufgabe, die sie sich gestellt hatten; daher erlangt der Begriff der Entwicklung nicht sein volles Recht in ihrer Darstellung. Das Mangelhafte der Bullschen Geschichtsdarstellung liegt nicht darin, dass in ihr „eine Bewegung beschrieben wurde, die in Wahrheit keine Bewegung ist, vielmehr eine fortgehende Identität des Inhalts mit sich selbst," sondern darin, dass die Fortbewegung aus dem Vorstellungsgebiete, in welchem zuerst das Dogma bewusst wurde, zu dem, in welches es zu Nicäa einging und sich fixirte, nicht als ein Gedankengang gefasst und deutlich gemacht wurde, sondern als ein Sprung erschien, so dass der Zwischenraum durch das Denken des dogmatischen Historikers musste ausgefüllt werden.

Baur selbst erkennt der gläubig-kirchlichen Methode in der Hinsicht einen richtigen Blick zu, als sie ein Objektives und Substanzielles kenne, das der Inhalt der Entwicklung sei. Damit ist denn allerdings der Unterschied angegeben zwischen dieser und der subjectiv räsonnirenden; aber zugleich ist es eben dies auch, worin die kritisch spekulative mit ihr übereinkommt. Beide erkennen ein Substanzielles, Objektives, das in der Mannigfaltigkeit der Entwicklungsmomente die Einheit erhält; aber in der Bestimmung dessen, was dieses Substantielle und Objektive sei, gehen die bis dahin einigen auseinander. Wie wir einerseits nur eine Ungerechtigkeit der kritisch-spekulativen Methode Baurs darin finden konnten, dass sie eine Uebertreibung der gläubigkirchlichen, die ebensosehr ein Zurückbleiben hinter ihrem Ideale ist, als ihren Begriff fixirt, so müssen wir ihr andrerseits ihre historische Berechtigung absprechen, wenn sie als das Substanzielle einer geschichtlichen Entwicklung, die aus einer historischen Wirklichkeit ihren Anfang nimmt, nicht ein historisch Wirkliches anerkennt, sondern ein Ideelles, den Process einer spekulativen Idee. Vielmehr können wir nur die Methode für wahrhaft historisch halten, die als das Substanzielle und Objektive, das Mannichfaltige, zur Einheit Bestimmende die christliche Thatsache anerkennt, die, erfahrungsmässig gegeben, mit der Macht ausgerüstet ist, dem zuständlichen, wollenden und bewussten Leben der Menschheit, wie es in der Geschichte sich

Digitized

organisch entwickelt, eine inhaltsvolle Gestaltung zu geben; denn nach den historischen Dokumenten der dogmatischen Entwicklung ist die historisch dokumentirte Besonderheit des historischen Jesus Christus der eine Gegenstand, der alles Denken zu christlichem Denken gestaltet, und diese Besonderheit an alles, in historischer Allmäligkeit und organischer Bedingtheit, wirklichwerdende Bewusstsein aufzunehmen ist das Wesen der dogmatischen Entwicklung.

Schlagen wir die ersten Zeugnisse christlichen Lebens auf, so bekennen gerade diejenigen Zeugen, die am hellsten unter ihnen sahen, sehr deutlich und entschieden: nicht ein absonderliches Bewusstwerden des Inhalts ihres Bewusstseins, noch eine ursächlich aus ihrem Bewusstsein stammende, ihnen so absonderlich klar gewordne Idee sei das, wodurch sie Christen geworden, ebensowenig als kraft einer besondern Stärke ihres sittlichen Wesens, sondern trotz der Beschaffenheit ihres Denkens und ihrer Sittlichkeit, durch die Gewalt, mit welcher ein fremdes, ihnen äusserliches Leben ihr Denken und Wollen ergriff und daraus machte nicht etwas, auf dessen Spur ihr Leben auch schon war, sondern was dem vorigen Gange ihres Denkens, der frühern Richtung ihres Wollens gerade zuwider war. Wie diese Christen eines historisch Thatsächlichen sich bewusst waren, durch welches ihr Bewusstsein ein christliches wurde, so ist es auch ein Historisch-Thatsächliches, durch welches die christliche Menschheit ihr Bewusstsein zu einem christlichen bestimmt weiss. Thatsachen und Darlegung der göttlichen Bedeutung dieser Thatsachen für die Menschheit sind die Kräfte, durch welche sich die Menscheit zu einer christlichen gemacht weiss; und ebensowenig, als die Thatsachen, verdankt ihre Bedeutung menschlichem Denken ihr Dasein, sie ist das geistig Innere der Thatsachen und von den handelnden Personen als solches selbst bezeugt; sie bewährt — nicht empfängt — ihre Wahrheit in ihrer Erfüllung und Vollziehung an den Christen.

Im jüdischen Lande ward Jesus geboren, er lehrte, that Wunder, ward gekreuzigt, auferstand, ward aufgehoben in den Himmel; dieser Jesus ist der verheissene Messias, Chri-

Digitized by Google

stus, der Sohn Gottes, in die Welt gekommen, um die ewige Erlösung zu stiften, er sitzet zur Rechten Gottes und wird wiederkommen zu richten die Lebendigen und die Todten. Diesen historischen Wirklichkeiten und dieser von ihm und seinen Jüngern bezeugten, und historisch gegebenen Offenbarung ihres göttlichen Inhaltes verdankt die Menschheit das Dasein des Christenthums in ihrem Leben und Bewusstsein. Die Botschaft von diesem Heile in Jesu Christo drang so in die Menschheit ein und verlangte Aufnahme so in das Leben, wie in das Bewusstsein. Die Menschen aber stellen sich zu ihr in verschiednes Verhältniss. Die Einen nehmen sie unverkürzt und in ihrem vollen Gehalte, den sie sich selbst bezeugt hat, in sich auf, sie poniren das positiv Gegebne als Wahrheit auch in sich, ihre Stellung zum Evangelium ist die positive, orthodoxe. Andere verkürzen die authentische Heilsbotschaft irgend welchen Theils oder lassen sie nicht in ihrem vollen selbstbezeugten Gehalte gelten, sie negiren das positiv Gegebne, ihre Stellung zum Evangelium ist eine negirende, die häretische; und zwar weigern sie dem Evangelium das Recht der unverkürzten inalterirten Geltung um irgend einer andern Lebens- oder Denkpotenz willen, welcher sie das Recht der durchgreifenden Geltung zugestehen, und mit welcher das Evangelium nicht unverkürzt und in seinem inalterirten Gehalte zusammen bestehen kann. Daher hat die Häresis ausser diesem negativen noch das positive Moment in sich, dass sie ihr durch die Geltendmachung jener fremden Potenz verkürztes und in seinem wahren Gehalte alterirtes Christenthum als das eigentliche Christenthum kirchlich geltend zu machen bestrebt ist.

Dieser strengen Unterscheidung der häretischen und orthodoxen Richtung macht Baur den Vorwurf, dass sie das Erzeugniss einer Willkür des Subjektes sei, eine dualistische Trennung der beiden, in dem konkreten Leben der Geschichte engverbundnen Seiten. Freilich kann folgerecht auf Baurs Standpunkte, der die Sünde nicht als eine Abnormität, eine Störung des gesetzlich eigentlich wahren Menschenlebens anerkennt, auch keine Häresie, in dem Sinne, wie sie von der Kirche verworfen wird, zugelassen werden;

Digitized by Google

nur wolle man uns diese Auffassung, der Geschichte gegenüber, nicht als eine haltbare einzureden suchen. Die Häresie ist nicht ein berechtigtes Moment der normalen Entwicklung des objektiv seienden Begriffes des Dogma durch das subjektive Sein zum Ergreifen des Objektiven im Subjektiven, als dem Innesein des Objektiven im Subjektiven; die Geschichte weist dokumentell auf durch die Resultate der vollen Entfaltung der Häresie, dass ihre Tendenz, wie sehr auch unbewusst bei ihrem Anheben, Auflösung, Vernichtung des objektiv-seienden Begriffs des Dogma ist. Damit ist nicht Boshaftigkeit und hellbewusste Teufelei in den Lebensmittelpunkt des Häretikers gesetzt (eine Verdächtigung der orthodoxen Geschichtsschreibung, die man auf Rechnung der wissenschaftlichen Intoleranz und vermeinten Alleinwissenschaftlichkeit der allgerechten Schule zu setzen hat), sondern es ist die Energie der Lebens- oder Denkpotenz, welcher der Häretiker sein Leben eingeräumt hat; sie kann sich nur durch die Vernichtung der christlichen Lebenselemente, ihrem wahren Bestande nach, realisiren. Irgend ein ausserhalb der Heilsbotschaft aufgenommenes Interesse will die Häresis zur durchgreifenden Geltung bringen, durchgreifend, weil ihr seine Wahrheit und Wirklichkeit über alle, auch die der Heilsbotschaft gilt, so dass also auch das in dieser fallen muss, was jener Geltung widerstrebt. Dieses Grundinteresse ist gleichsam die Idee, welche im häretischen Systeme sich ihren parasitischen Organismus schafft. Wie eine Krankheit dadurch theilweise oder ganz einen gesunden Organismus zerstört, dass sie Potenzen, welche ausser diesem Organismus ihr rechtmässiges Gebiet haben, zu Lebenspotenzen dieses Organismus zu machen strebt, so hebt der Häretiker Denkpotenzen, die in andern Gebieten der menschlichen Gedankenwelt ihr rechtmässiges Sein haben, in den Organismus der Heilsbotschaft hinein und will sie als die innern und durchherrschenden Potenzen des Evangeliums geltend machen. Der Grundtrieb, welcher am Orthodoxen das Denken entfaltet, richtet und bestimmt, ist: das Evangelium unverkürzt und in seinem eigenbezeugten Gehalte für sich und Andere auch subjektiv zu poniren; die Idee, welche im Häre-

Digitized by Google

tiker Richtung und Gestaltungskraft hergiebt, ist: eine anderweitige Wahrheit für sich und Andre subjektiv zu poniren, mag auch das Evangelium verkürzt und in seinem Gehalte alterirt werden müssen.

Nur gewaltsamer Weise lässt sich der Geschichte gegenüber dieser wesentliche Unterschied der *Idee der Orthodoxie* und Häresis zu einer Einheit verwischen, *indem man einerseits* das häretische Subjekt zu einem bewusstlos Thätigen herabsetzt, das keine Idee in sich trägt, die es durch seine Dogmengestaltung zur Realität zu bringen strebt, indem man andrerseits die von ihm, zwar historisch, ausgehenden Bestimmungen, der wahren Ursächlichkeit nach, von einer Idee, die jenseit seines Bewusstseins liegt, für ihre auch jenseit seines Bewusstseins gelegnen Zwecke getroffen sein lässt. So verfährt Baur z. B. bei seiner Darstellung des Arianismus. Die Idee, welche die trinitarische Dogmenbildung treibt, ist, nach Baur, die Vermittlung des in seiner ganzen Tiefe und Bedeutung anerkannten Unterschiedes des Unendlichen (= Gott) und Endlichen (= Welt) zu der Einheit des Unendlichen und Endlichen im Gott- (= Unendlichen) Menschen (= Endlichen). Der Begriff der Vermittlung ist hier das, was die Momente setzt und in charakteristischer Einheit zusammenhält, die Seele der Bewegung. Alles also, was zu diesem Grundtriebe der dogmenbildenden Bewegung sich normal verhält, muss auch den Charakter der Vermittlung an sich tragen. Setzen zum Zwecke der Vermittlung ist die normale Bewegung. „Bei Arius aber wurde der Unterschied, statt ein blosses Moment der Vermittlung zu sein, zu einem festen, für sich bestehenden Gegensatze.“ (S. 332.). Wie soll dieser dem wahren Verhalten des Begriffes zuwiderstrebende Gegensatz erklärt werden? Unmöglich aus dem Leben des Begriffes selbst. Vielleicht daraus, dass durch den Reflex in einem endlichen Bewusstsein, das, was ein Moment des Processes ist, die Form eines wirklichen Abschlusses annimmt? Aber in dem Reflexe müsste sich doch auch die Unbeschlossenheit des Processes als Unbefriedigung aussprechen. Eine Erklärung ist nur möglich, wenn man den Grund dieser Abnormität in dem dogmenbildenden Sub-

Digitized by Google

jekte sucht, das vermöge der Macht, sich selbst in Bezug auf ein Objekt verschieden zu bestimmen, statt der Norm zu folgen, welche die eigenthümliche Idee des Objektes vorschreibt, sein in Bezug auf das Objekt sich entwickelndes Bewusstsein von einer der Idee des Objektes fremden Idee bestimmen lässt. So wird der Begriff des Dogma's durch die Energie einer fremden Idee alterirt, es wird in ein Gebiet von Begriffen hineingezwängt, in welches es seiner eigenbezeugten Wahrheit nach nicht einzugehen vermag, ein Zwang, der durchgeführt mit endlicher Aufhebung des wahren Begriffes des Dogma's nur in seinem für sich bestehenden Gegensatze stehen bleiben wird. Ohne Berücksichtigung dieser Bedeutung der wollenden Subjekte bleibt die Abnormität der Häresie eine unerklärbare Thatsache. Da der Arianismus, wie er historisch sich dokumentirt hat, ganz mit sich zufrieden ist, so vermag sich auch Baur nicht anders zu helfen, als dass er seine Setzung einen Akt des Begriffes sein lässt, der dieses Heraustreten in die äusserste Weite des Unterschiedes zwar als nothwendig, aber auch nur als einstweilig gleichsam weiss, wobei dann das Subjekt, in welchem dieser Akt historisch hervortritt, wie der Demiurg der Gnostiker, gerade das Gegentheil von dem thut, was er zu thun meint. Wir können uns Angesichts der Geschichte zu dieser Vernichtung der Wahrheit menschlicher Ursächlichkeit in der Geschichte nicht verstehen.

Wären wir durch die Anerkennung der wirklichen Ursächlichkeit der Subjekte in der Dogmengestaltung zu dem andern Extreme gezwungen, welches das Prinzip der atomistischen Dogmengeschichtsschreibung ist, nämlich den Grund für die jedesmalige besondre Gestaltung des Dogma absolut in dem isolirten ursächlichen Bewusstsein des jedesmaligen Trägers derselben zu suchen, so müssten wir auf den Begriff der Entwicklung in diesem Gebiete verzichten. Aber schon eine einfache Besinnung über unsre individuelle Erkenntniss zeigt uns die historische Unwahrheit dieses Standpunktes, denn sie weist uns nach rückwärts und vorwärts über unser ursächliches Bewusstsein hinaus, und so wenig uns der Stoff für dasselbe absolut bestimmungslos zukam,

Digitized by Google

ebenso wenig ist er in uns in absoluter Abgeschlossenheit bestimmt. Wie sollte es denn anders sein in der Geschichte der Menschheit, und wer vermag sich der Beobachtung zu entziehen, dass wie in dem sozialen Verbande der Individuen, so in der Sozialität der Menschengeschlechter Geschlecht zu Geschlecht die geistige Errungenschaft sich mittheilt, der geistige Aufwand des einen dem geistig erbenden zu Gute kommt, so dass es sein Geisteskapital zur Erringung weitern Besitzes verwenden kann.

Die christliche Heilsbotschaft, wie sie eintritt in das Bewusstsein der Menschheit, findet theils ein ihm schon zu eigen gewordnes Reich von Vorstellungen und Begriffen, theils eine unendliche Möglichkeit derselben. Das ist der Stoff, der kraft der Eigenthümlichkeit der in ihr lebenden Idee durch den Conflikt mit der Heilsbotschaft differenzirt werden soll. Wie sie sich hineindrängt in das bewusste Leben der Menschheit, beantwortet ihre authentische Verkündigung die erste Frage: Was wird uns verkündet? Ein neuer Kreis von Vorstellungen und Begriffen fordert die Aufnahme in das Bewusstsein, findet hier theils den schon bereiten, theils eine unendliche Möglichkeit von Vorstellungen und Begriffen, beide noch indifferent in Bezug auf das eindringende Objekt, das aber, indem es mit der Prätension der Herrschaft auch im Bewusstsein auftritt, zu einer Differenzirung sollizitirt. Da entsteht dann die zweite Frage, die nun eigentlich auch erst in der Form der Frage oder des Nachdenkens erscheint: Was will das sagen? eine Frage, die sich dann näher dahin stellt: welche Vorstellungen und Begriffe in der bereiten Gedankenwelt sind diejenigen, in welche der unverkürzte und inaltérirte Gehalt jener Verkündigung seiner Eigenthümlichkeit nach eingehen und im Bewusstsein sein will, und wie müssen sie, um dazu fähig zu sein, weiter bestimmt werden? Indem nun in der Beantwortung dieser Frage kraft der Eigenthümlichkeit der Idee des Objektes der seinem authentischen Ausspruche zunächstliegende Kreis von Vorstellungen und Begriffen angezogen wird und sie so weiter bestimmt werden, wie sie bestimmt sein müssen, um es inalterirt aufzunehmen und ihm ein vorgestelltes und be-

Digitized by Google

griffliches Dasein im Bewusstsein zu geben, so ist das zur Differenzirung je darreichbare Kapital, ein Kapital, welches eines Theils in den vorräthigen Vorstellungen und Begriffen bestand, die nun in Bezug auf das Objekt bestimmt sind, andern Theils in den aus der unendlichen Möglichkeit des Bewusstseins in Bewusstseinswirklichkeit herausgetretenen Vorstellungen und Begriffen, zu welchem Heraustreten diejenigen aufgeboten wurden, die nöthig waren, um die vorräthigen so zu bestimmen und zu vervollständigen, dass sie das Objekt inalterirt aufzunehmen fähig wurden. Wäre ein wirkliches Bewusstsein nur möglich bei absolutem Abschlusse und absolut vollständiger Wirklichkeit aller seiner Möglichkeiten, so würde an eine historische und individuelle Entwicklung des Bewusstseins nicht gedacht werden können. Ein wirkliches befriedigtes Bewusstsein findet aber in der historischen Menschheit schon bei einem relativ vollständigen Abschlusse statt, wenn das Objekt seine Vorstellungs- und Begriffswirklichkeit in den vorräthigen und zu ihrer nächsten Vervollständigung neuwirklich gewordnen Vorstellungen und Begriffen erlangt hat. In dem Vollzuge dieser Wirklichkeit und dem Einleben in sie konsumirt sich das den jedesmaligen Subjekten zuständige Kapital, und relativer Abschluss und Befriedigung sind gegeben. Erst eine fernere geistigerbende Nachkommenschaft, der diese Errungenschaft nun vollkommen geläufiger, durchlebter Besitz geworden, schreitet kraft des Triebes des Bewusstseins und in Folge der innerlich begrifflich zusammenhängenden Natur des Vorstellungs- und Begriffslebens, wornach ein zur Wirklichkeit gewordner Kreis des Bewusstseins einen andern zum Hervortreten sollizitirt, zum Hervorarbeiten extensiv und intensiv weiterer Vorstellungs- und Begriffs-Vollständigkeit fort. Das eben ist die Natur der Entwicklung, dass jede neue Stufe zwar ein Neues, Eigenthümliches, Besondres ist, aber auch auf eine schon erreichte Stufe zurückweist, die zwar nicht die Wirklichkeit der neuen, wohl aber in ihrer Vollendung die Aufforderung zu ihr dem Leben stellt. Die Vorstellungen und Begriffe, in welchen das Dogma auf einer neuen Stufe seine Wirklichkeit im Bewusstsein gewinnt, sind nun theils solche, die

Digitized by Google

durch sein geläufiges Einleben in die vorhererreichte zum Hervortreten sollizitirt werden, theils aus anderweitigem Denken, besonders dem philosophischen, dem Bewusstsein gewonnene, die dann aus ihrer Indifferenz zu differenzirter Bestimmtheit in Bezug auf das Dogma gelangen. Wir wiederholen: Wäre das menschliche Bewusstsein der Art, dass alle seine Möglichkeiten auf jedem Punkte der Geschichte in absoluter Vorstellungs- und Begriffs-Vollständigkeit wirklich wären, so würde auch von dogmatischer Entwicklung nicht die Rede sein können, vielmehr würde sogleich beim Eintreten der Heilsbotschaft das Bewusstsein in seiner ganzen Vollständigkeit in Bezug auf sie bestimmt sein. Aber wie das Individuum, erst nachdem eine Sphäre von Möglichkeiten des Bewusstseins ihm wirklich geworden ist, d. i., in Vorstellungen und Begriffen bewusstes Besitzthum, auch einer weitern Sphäre sich bemächtigen kann, so folgt auch das Bewusstsein geistiger Gemeinschaften diesem Gesetze der Entwicklung, und das Dogma gewinnt so immer weiter und tiefer sein vorgestelltes und begriffliches Dasein in dem in geistiggesetzlicher Succession immer weiter wirklich werdenden Bewusstsein.

Wir haben bis daher in unsrer Exposition nur die normale Entwicklung im Auge gehabt, deren Idee und Gesetz ist, den unverkürzten inalterirten Gehalt der Heilsverkündigung in allen Punkten des Bewusstseins geltend zu machen. Wider die Anerkennung dieses ihres Herrscherrechtes auch in der Gedankenwelt sträubt sich aber der natürliche Mensch und strebt seine anderweitig gewordnen Gedanken zur durchgreifenden Geltung zu bringen, auch trotz dem Evangelium und in ihm. Das Leben, das sich der Erlösung nicht hingeben will, sieht sich durch das eindringende Evangelium bedroht und wird so von diesem selbst zum Hervortreten aus der Zuständlichkeit zu bewusster Wirklichkeit herausgetrieben, die Voraussetzungen, auf denen sein Dasein und Sein beruht, als das Bewusstsein, durch herrschende Gedanken in der Gedankenwelt geltend zu machen, und so durch Verkürzung und Alteration die ihm zerstörende Gewalt des Evangeliums zu brechen. So treibt das in dem Bewusstsein vordringende Evangelium das der Erlösung widerstrebende Le-

Digitized by Google

ben aus einer Sphäre des Bewusstseins nach der andern hinaus, nöthigt es in immer neue Sphären sich zu werfen und die darin liegenden Möglichkeiten seines Seins im Bewusstsein zur Wirklichkeit zu bringen, damit es auch auf diesem Punkte überwunden werde. So begleitet die Häresis die normale dogmatische Entwicklung und wird auf jeder neuen Stufe in neuer Gestalt wirklich, bald so, dass sie die den orthodoxen Vorstellungen und Begriffen entgegengesetzten zu Trägern des Dogma's macht, bald auch so, dass sie auf einer frühern Stufe des Bewusstseins mit der Negation der weitern orthodoxen verharren will, wodurch sie dann aber überwiesen wird, auch in die vorige, nach ihrer wahren Bestimmtheit, nicht eingegangen zu sein. Das orthodoxe Bewusstsein wird durch diese Begleitung auch zu negativen Bestimmungen getrieben und durch das Abweisen dieser wirklich gewordnen innormalen Möglichkeiten zu einer weitern Selbstbestimmtheit veranlasst, eben dadurch aber auch in der unendlichen Möglichkeit des Bewusstseins einen desto fester begrenzten Gang sich vorgezeichnet erkennen. Das Bewusstsein wird sich in bestimmter positiver und negativer Bezogenheit der intensiv und extensiv immer vollständiger wirklich werdenden Gedankenwelt auf den in selbsteigner Bezeugung eigenthümlichen Gehalt der Heilsverkündigung seiner selbst immer mehr bewusst.

Innerhalb der Entwicklung stehend weist demnach das Bewusstsein der Subjekte, die als Träger einer besondern Entwicklungsstufe zu betrachten sind, nach zwei Seiten über ihre Ursächlichkeit hinaus, einmal insofern ihre Stufe nur wirklich werden konnte dadurch, dass sie auf einer geistig vor ihnen wirklich gewordnen Stufe standen, andrerseits, indem im Vollzuge des Wirklichwerdens ihrer Stufe ihr Bewusstseinskapital sich aufzehrt, ihr Blick innerhalb dieser wirklichwerdenden Sphäre beschlossen ist, während einem geistig folgenden Geschlechte in dem Durchlebtsein dieser Errungenschaft zu weiterer Entwicklung die Bahn geöffnet ist.

Wodurch aber, diese Frage dringt sich nun auf, wird das Bewusstsein zu dieser Beziehung auf die Heilsbotschaft

Digitized by Google

immer wieder gezwungen? Fragen wir die Geschichte, so ertheilt sie uns die Antwort: Es ist die objektive, sichtbare Kirche, welche, seit sie durch göttliche That wirklich geworden ist, diese Gewalt ausübt. Ihr wesentlicher Charakter ist die Verkündigung des Wortes Gottes, ein Charakter, den sie auch in Zeiten der äussersten Entartung der Kirchendiener nicht verlor, denn durch ihn allein ist sie, objektiv, historisch, wirklich. Wie sie aber, oft durch ihr blosses äusseres Dasein und ihren liturgischen Inhalt, die Heilsbotschaft von Geschlecht zu Geschlecht trägt, so thut sie durch die in ihrem objektiven Dasein in Thesi zur Wirklichkeit gewordne Prätension des göttlichen Wortes, das Menschenleben zu durchherrschen, auch gegen den Willen der jeweiligen Kirchendiener (wie z. B. rationalistische Prediger durch Verlesung der Episteln und Evangelia unbewusst und wider Willen bezeugen, dass sie nur durch das Wort Gottes und in der Voraussetzung seiner ewigen Wahrheit und seiner Herrscherbestimmung dastehen), auch dem seinem Ursprunge nach gegen die Heilsbotschaft indifferentesten Denken, sobald es in den äussern Bereich der Kirche kommt, die Gewalt an, irgendwie negativ oder positiv in Bezug auf dieses Problem sich zu entscheiden.

Prätendirt die Kirche diese Herrschaft des Wortes Gottes auch über das Bewusstsein, so muss sie auch das beherrschte Bewusstsein als ihr Eigenthum betrachten und so ist das Verhalten der orthodoxen Kirche so wenig ein verneinendes gegen die dogmatische Entwicklung, dass sie vielmehr durch das Halten auf die in der normalen Entwicklung erreichten Stufen, wie sie in den Symbolen auch ihre wörtlich fixirte Wirklichkeit haben, ihre subjektive Nothwendigkeit und ihre Wirklichkeit gegen eine von der Geschichte sich isolirende Subjektivität behauptet. Indem sie weiss, dass die christliche Urthat ebensowohl in das denkende Leben, als in das zuständliche und wollende einzudringen bestimmt ist, erkennt sie in der normalen Entwicklung die Arbeit des Heiligen Geistes und muss es für eine Verachtung derselben halten, wenn das Eingehen des Dogma noch einmal allen diesen Möglichkeiten ausgesetzt würde, die schon

Digitized by Google

zu bestimmten Wirklichkeiten geworden sind; ja nicht allein das, sondern da das in unbestimmter Möglichkeit der biblischen Verkündigung gegenübergestellte Bewusstsein auch der innormalen, häretischen Richtung sich hingeben kann, würde sie eines Frevels gegen ihre Glieder sich schuldig machen, wenn sie nicht die errungne Bewusstseinswirklichkeit nach ihrer positiven und negativen Bestimmtheit ihnen bewahrte, und es heisst geradezu die Wirklichkeit der Entwicklung verleugnen, wenn die Kirche, wie Baur verlangt, die Gültigkeit der Symbole aufgäbe und Jeden auf den Standpunkt der reinen Möglichkeit des Bewusstseins zurückzuschrauben sich zum Prinzipe machte.

Damit sind wir aber an den Punkt gelangt, wo uns der tiefere Grund der antihistorischen Richtung der Baurschen Geschichtsbetrachtung deutlich wird. Wir finden ihn in der Eigenthümlichkeit der Baurschen Trinität selbst, die unfähig ist, wahrhaft objektiv zu Stande zu kommen und daher auch jede Wahrheit eines subjektiven Bewusstseins und seiner Entwicklung unmöglich macht. Hören wir zuerst Baur selbst.

Nachdem er in der Einleitung dargestellt hat, dass im Heidenthum der Unterschied des Unendlichen und Endlichen, Göttlichen und Natürlichen nicht einmal zu seinem Rechte kommt, indem Beides als unmittelbar Eins gedacht wird; im Judenthume zwar der Unterschied in seiner vollen Realität gesetzt ist, um so mehr aber das andre Moment, die den Unterschied aufhebende Einheit demselben noch fremd geblieben ist, geht er dann S. 78. ff. auf das Christenthum folgendermassen über: In diesem Einseitigen und Mangelhaften des religiösen Bewusstseins in der vorchristlichen Zeit liegen von selbst die Momente des Gegensatzes, der im Christenthume überwunden sein muss, wenn das Christenthum als die absolute Religion jenen beiden andern, dem Momente der Besonderheit angehörenden und eben deshalb auch nur in der Sphäre des Gegensatzes der Natur und des Geistes sich bewegenden Religionsformen gegenüber stehen soll. Können Heidenthum und Judenthum über das Moment des Unterschiedes nicht hinwegkommen, so muss nun auf dem höhern Standpunkte des Christenthums neben diesem Mo-

Digitized by Google

mente das Moment der Einheit in seinem vollen Rechte sich geltend machen. Der Grund aber, warum jene beiden Religionen im Momente des Unterschieds stehen bleiben, liegt ja eigentlich darin, dass in ihnen der Unterschied selbst noch nicht zu seiner vollen Bedeutung gekommen ist. Nur der in seiner ganzen Tiefe erfasste, bis zu seiner äussersten Spitze durchgedrungene Unterschied schliesst in dem Unterschiede die Einheit auf. Darum kommt erst im Christenthume mit der Aufhebung des Unterschieds auch die wahre Bedeutung des Unterschieds zum Bewusstsein. Blieben jene beiden Religionen dabei stehen, die reale endliche Welt, werde sie als Natur oder Geschichte angeschaut, als die Verwirklichung oder vielmehr als die Verendlichung der absoluten Idee Gottes zu betrachten, so schreitet im Christenthume dieser Gegensatz zwischen Gott und der Welt zu dem tiefern Gegensatze zwischen Gott und dem Menschen fort. Gott verendlicht sich im Menschen, aber diese Verendlichung oder Menschwerdung Gottes ist auch die wahre Rückkehr der absoluten Idee aus ihrer Verendlichung im Endlichen zur Identität mit sich selbst. Idee und Wirklichkeit versöhnen sich so mit einander. Diese Versöhnung kann aber nur dadurch geschehen, dass die Wirklichkeit der Idee nicht mehr als ein ihr Fremdes, von ihr wesentlich Verschiednes gegenübersteht, sondern die Idee in der Wirklichkeit sich selbst findet, in der Wirklichkeit sich mit sich selbst Eins wissen kann. Dieses Wissen der Idee von sich ist der lichte, Idee und Wirklichkeit versöhnende Punkt. Das Wissen der Idee von sich, oder die sich selbstwissende Idee ist der selbstbewusste Geist. Ist die Versöhnung der Idee und der Wirklichkeit nur dadurch möglich, dass die Idee auch in der Wirklichkeit bei sich ist, in der Wirklichkeit sich mit sich selbst Eins weiss, so schliesst dies nothwendig in sich, dass die Wirklichkeit selbst ein Moment der Idee oder des Geistes ist. Man kann in dieser Beziehung mit Recht sagen, dass in der durch den Platonismus bestimmten Weltansicht des Alterthums Idee und Wirklichkeit nur in einem rein objektiven Verhältnisse zu einander standen. Der Process, um welchen es sich handelt, ist die Vermittlung

Digitized by Google

Ich sah einen Tempel. Ein Tempel ohne Gott? Ein Widerspruch in sich? Ich sah einen Tempel, der Gott nicht mehr beherbergte. Ich sah einen Tempel, der Gott nicht mehr brauchte. Ich sah einen Tempel, der Gott nicht mehr wollte.

Ich sah einen Tempel, der Gott nicht mehr brauchte, weil er sich selbst genügte. Ich sah einen Tempel, der sich selbst genügte, weil er sich selbst vergötterte. Ich sah einen Tempel, der sich selbst vergötterte, weil er sich selbst verabsolutierte. Ich sah einen Tempel, der sich selbst verabsolutierte, weil er sich selbst verabschiedete. Ich sah einen Tempel, der sich selbst verabschiedete, weil er sich selbst verlor. Ich sah einen Tempel, der sich selbst verlor, weil er sich selbst verleugnete. Ich sah einen Tempel, der sich selbst verleugnete, weil er sich selbst verriet. Ich sah einen Tempel, der sich selbst verriet, weil er sich selbst verkaufte. Ich sah einen Tempel, der sich selbst verkaufte, weil er sich selbst verschleuderte. Ich sah einen Tempel, der sich selbst verschleuderte, weil er sich selbst verspielte. Ich sah einen Tempel, der sich selbst verspielte, weil er sich selbst verschwendete. Ich sah einen Tempel, der sich selbst verschwendete, weil er sich selbst verbrauchte. Ich sah einen Tempel, der sich selbst verbrauchte, weil er sich selbst verzehrte. Ich sah einen Tempel, der sich selbst verzehrte, weil er sich selbst auffraß. Ich sah einen Tempel, der sich selbst auffraß, weil er sich selbst vernichtete. Ich sah einen Tempel, der sich selbst vernichtete, weil er sich selbst zerstörte. Ich sah einen Tempel, der sich selbst zerstörte, weil er sich selbst ruinierte. Ich sah einen Tempel, der sich selbst ruinierte, weil er sich selbst verwüstete. Ich sah einen Tempel, der sich selbst verwüstete, weil er sich selbst verödete. Ich sah einen Tempel, der sich selbst verödete, weil er sich selbst verfiel. Ich sah einen Tempel, der sich selbst verfiel, weil er sich selbst verwahrlosen ließ. Ich sah einen Tempel, der sich selbst verwahrlosen ließ, weil er sich selbst aufgab. Ich sah einen Tempel, der sich selbst aufgab, weil er sich selbst verlassen hatte. Ich sah einen Tempel, der sich selbst verlassen hatte, weil er sich selbst verstoßen hatte. Ich sah einen Tempel, der sich selbst verstoßen hatte, weil er sich selbst verachtete. Ich sah einen Tempel, der sich selbst verachtete, weil er sich selbst hasste. Ich sah einen Tempel, der sich selbst hasste, weil er sich selbst zerfleischte. Ich sah einen Tempel, der sich selbst zerfleischte, weil er sich selbst zerriss. Ich sah einen Tempel, der sich selbst zerriss, weil er sich selbst zerteilte. Ich sah einen Tempel, der sich selbst zerteilte, weil er sich selbst zerstreute. Ich sah einen Tempel, der sich selbst zerstreute, weil er sich selbst zerfiel. Ich sah einen Tempel, der sich selbst zerfiel, weil er sich selbst zerbrach. Ich sah einen Tempel, der sich selbst zerbrach, weil er sich selbst zerschlug. Ich sah einen Tempel, der sich selbst zerschlug, weil er sich selbst zerschmetterte. Ich sah einen Tempel, der sich selbst zerschmetterte

Bewusstseins aufgehoben wurde und kannte. Auf der einen Seite den Baarschen Systems wird uns gegeben ein objektives Verhältniss des Konkreten und nicht mehr bloss abstrakten Absoluten, nämlich die Idee — Gott, die Wirklichkeit — Welt und die innert der Wirklichkeit bei sich selbst seiende, in ihr sich ihrer selbst bewusste Idee, der selbstbewusste Geist; andererseits sollen wir uns denken, dass dieses objektive Verhältniss verschiedentlich unvollkommen aufgefasst wird von den Menschen. Die Heiden sehen Idee und Wirklichkeit nicht auseinander. Eine, sie die Unterschied zwischen Wirklichkeit und Idee kennt ihnen ist nur Bewusstsein; den Juden dagegen ist der Unterschied so scharf und äusserlich, dass er in Wahrheit gar kein Unterschied ist, da die Welt, die Wirklichkeit gar keine wahre Realität hat; erst im Christenthume geht der Unterschied in seiner Wahrheit und vollen Tiefe auf, da die Idee und die Wirklichkeit als gleich real gewusst werden, indem sie als die beiden realen Momente des einen Selbstbewusstseins offenbar werden.

Aber Idee und Wirklichkeit sind Eins im selbstbewussten Subjekte, das ist: im Menschen, und somit kann jenes objektive Verhältniss gar nicht objektiv gegeben sein, ohne zugleich subjektiv da zu sein, denn sein objektives Dasein ist eben sein subjektives. Ist das objektive Verhältniss in seiner Wahrheit und Realität die Immanenz der absoluten Idee in dem menschlichen Selbstbewusstsein, welches „selbst der konkrete Wirklichkeit angehört, die ein Moment des Processes ist," so ist auch gerade mit mit dem Dasein des subjektiven Selbstbewusstseins das objektive Verhältniss zugleich und zwar subjektiv zugleich da, oder es ist auch noch nicht objektiv da und zwar nicht allein der Zeit, sondern auch dem Begriffe nach. Dem selbstbewussten Geiste ist daher auch nicht ein Standpunkt zu gewinnen, auf dem er das objektiven Verhältnissen sich nicht bewusst sein könnte oder dasselbe nur in einem Theile seiner Momente; dem sein Selbstbewusstsein ist eben die objektive Realität derselben. Es kann nicht die Rede sein von einem Standpunkte, weder den Heidenthums, noch des Judenthums, noch des

Christenthums; denn die Realität der absoluten Idee ist „der selbstbewusste Geist, der der Wirklichkeit angehört," das ist, der Menschengeist. Die Menschheit also musste mit ihrem Dasein zugleich des ganzen objektiven Verhältnisses sich bewusst sein; an Entwicklung ist hier nicht zu denken, die Spekulation kann sich dieses Inhalts nicht erst so bemächtigen (wie Baur will), dass er als der Inhalt der absoluten Idee, als das Resultat des Prozesses, durch welchen sie sich nach ihren verschiednen Momenten mit sich selbst vermittelt, gedacht wird; denn das Selbstbewusstsein des endlichen Geistes ist gerade selbst dieser Inhalt in seiner Realität. Es ist nicht „der Fortschritt des religiösen Bewusstseins, dass die objektive Idee sich zum subjektiven Bewusstsein aufschliesst", sondern dies Aufschliessen zum subjektiven Bewusstsein ist selbst die objektive Idee, ja das Sein des Selbstbewusstseins, welches eben ein Selbst-bewusst-sein ist, ist die Objektivität der Idee selbst, welche mit dem Dasein des Selbstbewusstseins selbst da ist, objektiv und subjektiv und nicht erst noch und darnach subjektiv bewusst werden kann.

Aus dieser Unfähigkeit der Baurschen Ansicht, in Wahrheit eine Entwicklung zu dulden, gehen nun die wunderlichsten Forderungen hervor, um doch scheinbar eine Entwicklung möglich zu machen. Zuerst wird uns zugemuthet, diese Wahrheit zu vergessen, dass die Objektivität der Idee zugleich ist mit dem Dasein des selbstbewussten Geistes und eben in ihm, das ist, mit dem Dasein der Menschheit, deren eigenthümliches Sein gerade ist selbstbewusster Geist zu sein. Denn, ist die wahre Realität des Absoluten, dass es ein wirklich Andres setzt und in einem zu diesem wirklich Andern gehörenden Bewusstsein sich selbst weiss, so ist das Absolute nur da real, wo das endliche (d. i. das der Wirklichkeit angehörende) Subjekt, das ist, der Menschengeist, sich des Seins des Unendlichen in ihm, dem Endlichen, der in ihm wirklichen Einheit des Endlichen und Unendlichen, das ist seiner selbst bewusst ist, und ist dieses nur in Christus und Baur, so hat einer Seits das Absolute, nicht bloss subjektiv, sondern gerade objektiv keine Realität als in diesen beiden

Digitized by Google

Subjekten, andrer Seits ist aber alle übrige Menschheit in das Unselbstbewusstsein zu stossen, denn wäre sie selbstbewusst, so müsste sie sich eben als Geist, als Einheit des Endlichen und Unendlichen wissen.

Aber auch dieses, durch Vergessen, in Christo Gewonnene werden wir wieder aufzugeben gezwungen. Denn zwar sagt Baur, während das religiöse Bewusstsein der Heiden ein unwahres ist, weil es ein unvermitteltes Einssein der Idee und der Wirklichkeit statuirt, ebenso das der Juden, weil sie ein unzuvermittelndes Auseinandersein der Idee und Wirklichkeit festhalten, ist im Christenthum die Wahrheit der Idee, weil hier eine wahrhaft vermittelte Einheit der Idee und der Wirklichkeit dem Menschengeiste in ihm selber als dem selbstbewussten Geiste zu Stande kam, aber dennoch arbeiten sich wieder die Christen, von den Evangelisten und Aposteln an bis zu Baur exclusive ab, jene Einheit, die ja eben im Menschengeiste als dem selbstbewussten in Christo wirklich wurde, zu erringen; und vergeblich, denn ihr Bewusstsein ist gerade wieder das unwahre, heidnische oder jüdische, nur mit dem Unterschiede, dass sie ihre Unwahrheit in der Person Christi fixiren wollen, ein Unterschied, der aber durchaus unwesentlich ist, insofern der Inhalt, den sie der Person geben, die unwahre, entweder heidnische oder jüdische Idee ist. Wenn der endliche Geist erst in Christo zum wahren Selbstbewusstsein erwacht, in ihm erst dem Menschengeiste die in ihm seiende Einheit der Idee und Wirklichkeit aufgegangen ist, wie ist es dann möglich nach Christo diese wahrhafte Objektivität im Menschengeiste wieder nicht zu setzen, mit Baur, wenn man nicht das Wirklichgewordensein des Resultates dieses Prozesses in Christo wieder aufgiebt? Wie soll doch der Menschengeist wieder dieser in ihm wirklich gewordnen Vermittlung gegenüberstehen, diese in seinem Bewusstsein wirklich gewordne Vermittlung doch wieder nicht im Bewusstsein haben, wie soll im ganzen Verlaufe der Dogmengeschichte dieser Inhalt der absoluten Idee, der eben das in Christo wirklichgewordne Selbstbewusstsein ist, doch wieder nicht das Bewusste des Selbstbewusstseins

Digitized by Google

sein, bis auf Baur und seine Schule, wenn man nicht das in Christo als wirklich Gesetzte wieder vernichtet?

So vermag diese Geschichtsbetrachtung ihre Fortbewegung nur durch stete Vernichtung der Wirklichkeit zu Stande zu bringen, ein Prozess, der dann einzelne Partieen der Dogmengeschichte mehr, andre weniger in ihrer halbdokumentirten Wirklichkeit beeinträchtigt. Dies an einigen Punkten deutlich zu machen wird unsre weitere Aufgabe sein.

Hier zuerst über Baurs Auffassung der biblischen Gotteslehre. Wir können uns hier kurz fassen, denn 1) dass ein Gott, der nicht zum realen Bewusstsein, das ist, zum Bewusstsein seiner selbst kommen kann, weil er das erwählte Volk, als das wahrhaft Andre, wegen seines dem widerstrebenden Willens nicht als mit sich identisch wissen kann, worin allein sein Selbstbewusstsein wirklich sein würde, dass ein solcher Gott nicht der Gott des Alten Testamentes ist, wäre wunderlich erst noch beweisen zu wollen. Wie bringt aber Baur diese Auffassung nur zu einem möglichen Scheine der Wahrheit? Wieder durch nichts Andres, als durch Verwandlung des Historischen in blosse Gebilde des Denkens! Dass Gott ein solcher ist, der das Volk Israel zum Gegenstande seiner Absichten und Führungen machte, ihm Gesetze seines Willens vorschreibt, dass das Volk dem Willen Gottes widerstrebt, und durch dieses Widerstreben sich unglücklich und durch seine Schuld getrennt fühlt von dem Gotte, der einen Bund mit ihm aufgerichtet hat, dies Alles ist nicht historische Wirklichkeit, sondern religiöse Anschauungsweise des Judenthums. S. 42—50.

Dasselbe Verfahren 2) bei Darstellung der Lehren des Neuen Testamentes. Dass der Gott, der erst durch das Selbstbewusstsein der Menschheit, als welches in sich die Einheit des Unendlichen und Endlichen weiss, selbstbewusster Geist ist, nicht der Gott des Neuen Testamentes ist, wer möchte das erst noch beweisen wollen! Auch zu diesem Resultate gelangt Baur nur durch Aufhebung der historischen Wahrheit. Dass Gott in Christo war, dass er, der Sohn Gottes, aus der Herrlichkeit, die er beim Vater hatte, herabgekommen und Mensch geworden ist, dass dieser Jesus der

Digitized by Google

Christ war, vom heiligen Geiste ausgerüstet zur Erlösung und Versöhnung der Menschheit, das Alles ist nicht historisch Gegebnes, sondern Anschauungsweise der Apostel. S. 80—101.

In eigenthümlicher Weise prägt sich die innere Unmöglichkeit der Baurschen Ansicht, welche setzt und das Gesetzte sogleich selbst wieder vernichtet, bei der Erklärung der johanneischen Logosidee S. 88. ff. aus. Von den übrigen Aposteln, behauptet Baur, sei das eigentlich Göttliche in Christo, das was ihn zum Mittler zwischen Gott und Menschen (man muss eigentlich sagen: Welt, denn der Mensch ist seiner Wahrheit nach selbst der Mittler des Unendlichen und Endlichen) macht, als der heilige Geist gefasst. Johannes aber, der sein Evangelium schrieb, da die Kirche schon sich als Gemeinschaft fühlte und das diese Gemeinschaft geistig stetig Constituirende als heiliger Geist gefasst wurde, war genöthigt, wenn er den Sohn Gottes auch nach seinem irdischen Verschwinden noch als ein seiendes Subjekt behaupten wollte, ein andres Subjekt als den heiligen Geist sowohl als das in Christo Menschwerdende, als auch nun nach der Erhöhung Beständige anzunehmen und dieses Prä- In- und Postexistente war ihm der Logos. Diesen ganzen Gewinn hebt aber Baur selbst wieder auf, indem er Johannes selbst, der ja nun den Logos und nicht den heiligen Geist in Christo menschgeworden sein lässt, S. 89, in Joh. 7. 39. *coll.* 3, 34. als das Göttliche in Christo, „so lange Jesus selbst auf der Erde gegenwärtig gewesen war," den heiligen Geist setzen lässt.

Das heisst sich in den objektiven Gang der Sache selbst hineinstellen, das Objekt als das erscheinen lassen, was es wirklich ist!

Wir gehen weiter zu den apostolischen Vätern. Von diesen sagt Baur S. 132 ff.: „Die in diese Klasse gehörenden Schriftsteller kennen als höchstes von Gott unterschiednes Prinzip nur den heiligen Geist. — Zwar ist nun auch bei ihnen (Ignatius wird als angeblich späterer Vater ausgeschlossen) neben dem heiligen Geiste von einem schon vor der Weltschöpfung existirenden und bei der Weltschöpfung thätigen Sohne Gottes die Rede *(cf. Barn. c.* 5. 6. 12. 14.

Digitized

Clem. Rom. ad Cor. 37.), aber bei näherer Betrachtung fällt dieser doch wieder mit dem heiligen Geiste zusammen (und zwar so, wie Baur später sagt, dass der heilige Geist Sohn genannt wird, insofern er präexistirt, ehe er in der Menschwerdung thätig war.) Am deutlichsten ist dies bei Hermas, *cf.* 3. 9. 12.“ Eine grössere Unehre kann sich ein Historiker kaum anthun als Baur mit dieser Stellvertretung der übrigen apostolischen Väter durch Hermas. Hermas ist Dichter, die andern prosaische Briefsteller, Hermas schildert ideell Erzeugtes und ideell Angeschautes, die andern stellen dem wirklichen praktischen Leben ethische Forderung; Stoff und Form sind beiderseitig völlig verschieden. Wir werden später sehen, dass die angeführten Stellen des Hermas nicht allein das nicht beweisen, was Baur will, sondern gerade das Gegentheil, zuvor aber die andern apostolischen Väter über ihre Meinung befragen. Es ist nun aber schon an und für sich höchst unwahrscheinlich, ja würde eines stark belegten Beweises bedürfen, dass ein Name, der im ganzen N. T. nie vom heiligen Geiste, sondern immer von Christo gebraucht wird, bei diesen Vätern ohne Weiteres sollte auf den heiligen Geist angewendet werden und sehen wir ihre Schriften nach, so finden wir auch das Gegentheil. Durchweg erscheinen als die in der Welt, in der Menschengeschichte und in der Erlösung Wirkenden Gott, der Herr und Vater, Christus der Herr und Sohn Gottes, und der heilige Geist: eine dreifache Ursächlichkeit. So gleich von Anfang an in *Barnabas. Cap.* 1. Seid gegrüsst, Söhne und Töchter, im Namen unsers Herrn Jesu Christi, der uns geliebet hat. Durch Gottes Barmherzigkeit sind grosse und herrliche Gaben in Euch, und ich danksage, denn ich sehe den Geist in Euch ausgegossen aus der herrlichen Quelle Gottes. *Cap.* 2. Christus, unser Herr, ist der Geliebte Gottes, dessen Kommen vorbereitet wurde vom Herrn durch alle Propheten, welche die Nichtigkeit des äusserlichen Opferdienstes verkündeten; ja schon im alten Bunde und durch alle äussere Anordnungen wies der Geist sie auf den, der kommen sollte und leiden, um die Menschen zu retten, auf den allein man sich verlassen muss. Dies z. B. ausgeführt an Mosis Ausbreitung der Arme

Digitized by Google

Exod. 17. Darüber heisst es *Barn. cap.* 12. *λέγει εἰς τὴν καρδίαν Μωσῆ τὸ πνεῦμα, ἵνα ποιήσῃ τύπον σταυροῦ καὶ τοῦ μέλλοντος πάσχειν.* So erscheinen durchgängig als die das Heil der Menschen, welches in Christo stand, durch die Ordnungen in der Geschichte des A. B. Anbahnenden Gott und der Sohn Gottes und der heilige Geist, dem Sohne allein aber wird das Kommen in die Welt, das Menschwerden und Leiden im Fleische beigelegt. Die Hindeutungen auf den Kommenden werden sowohl Gott dem Vater, der Alles für das Reich seines Sohnes zubereitete und die Menschen darauf hinwies, als auch dem Sohne, der, der Herr des Weltalls, den Propheten gab auf ihn zu weissagen *cap.* 5. *Hefele p.* 7, als auch dem Geiste, der die Menschen unterwies auf ihn, und diejenigen zubereitete, welche er in sein Reich aufnahm *cap.* 19. *Hef. p.* 26., zugeschrieben, und man würde mit demselben Rechte sagen, *Barnabas* setze an die Stelle Gottes des Vaters den Geist und verstehe unter beiden dasselbe, als man sagt, der Sohn Gottes sei ihm nichts Andres als der heilige Geist; eine Behauptung, die dann aber den Schriftsteller nicht denken lässt, wie er selbst seine Gedanken ausspricht, sondern wie er gedacht haben muss, wenn er vor des Behauptenden Meinung gelten soll. Mit viel mehrem Rechte könnte man sagen, *Barnabas* kenne als existent bei Gott, da er die Welt schuf, nur den Sohn, der Geist erscheine bei ihm aber erst innert des A. B. Nur dass man dann hier aus einem Nichtdasein schliesst, ein Schluss, der doch nicht anders Geltung haben kann, als wenn statt des Fehlens eine bewusste Negation des eigentlich Anzuerkennenden gefunden würde, wovon denn freilich aber nur das Gegentheil Voraussetzung, wenn auch nicht, wozu Veranlassung fehlte, wörtliche Erklärung des *Barnabas*, ist. Nach Baur müsste vor der Menschwerdung nur der heilige Geist, unter der Form des Sohnes Gottes, sein und wirken, nach *Barnabas* aber ist und wirkt in der Menschheit des A. B. der Sohn Gottes und der heilige Geist, nach *Barnabas*, ist der Sohn Gottes, der vor der Menschwerdung Sohn Gottes war, der Sohn Gottes ins Fleisch gekommen, und der heilige Geist, der vor der Menschwerdung heiliger Geist war, auch nach der Mensch-

Digitized by Google

werdung heiliger Geist. Wie sollte es auch anders sein, wenn man nicht einen ganz andern Vortrag des Evangeliums in dieser dichtnachapostolischen Zeit, als in der eigentlich apostolischen Zeit annimmt.

Gehen wir nun weiter zu *Clemens Rom.*, so versteht es sich aus den obigen Betrachtungen freilich schon von selbst, dass auch bei ihm in der Heilsanstalt Gottes die drei Ursächlichkeiten wieder erscheinen. Doch wollen wir uns nicht verdriessen lassen, auch aus seinem Briefe *ad Corinthios* den Grund unsrer Behauptung darzulegen. Seinen Brief fängt er gleich mit der Vermittlung der Heilswohlthaten Gottes durch Jesum Christum an. *Cap.* 1. *Ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἡ παροικοῦσα Ῥώμην τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ παροικούσῃ Κόρινθον κλητοῖς ἡγιασμένοις ἐν θελήματι θεοῦ, διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ παντοκράτορος θεοῦ διὰ I. X. πλατυνθείη.* Er ermahnt dann in den folgenden Kapiteln die Korinther sich des Streitens, Eiferns, Zornes und Neides zu enthalten; denn das habe von jeher Verderben gebracht, wie er nun aus dem A. T. beweist. Lasset uns vielmehr umkehren und demüthigen Sinnes Gotte glauben und gehorchen. *Cap.* 8. *Οἱ λειτουργοὶ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ διὰ πνεύματος ἁγίου περὶ μετανοίας ἐλάλησαν, καὶ αὐτὸς δὲ ὁ δεσπότης τῶν ἁπάντων περὶ μετανοίας ἐλάλησεν μεθ' ὅρκου (Ezech.* 33, 11.*)*, und so lasset uns denn denen folgen, die im Glauben und in der Liebe uns vorangegangen und von Gott Gnade erlangten. *Cap.* 12. Lasset uns demüthig gesinnt sein, *καὶ ποιήσωμεν τὸ γεγραμμένον, λέγει γὰρ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· „Μὴ καυχάσθω ὁ σοφὸς ἐν τῇ σοφίᾳ αὐτοῦ μηδὲ ὁ ἰσχυρὸς ἐν τῇ ἰσχύϊ αὐτοῦ, μηδὲ ὁ πλούσιος ἐν τῷ πλούτῳ αὐτοῦ, ἀλλ' ἢ ὁ καυχώμενος ἐν κυρίῳ καυχάσθω τοῦ ἐκζητεῖν αὐτὸν καὶ ποιεῖν κρίμα καὶ δικαιοσύνην· μάλιστα μεμνημένοι τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, οὓς ἐλάλησεν διδάσκων ἐπιείκειαν καὶ μακροθυμίαν, οὕτως γὰρ εἶπεν· Luc.* 6, 36—38. Nur wenn Ihr demüthig seid, ist Christus Euer, denn *τὸ σκῆπτρον τῆς μεγαλωσύνης τοῦ θεοῦ, ὁ κύριος ἡμῶν Χριστὸς Ἰησοῦς, οὐκ ἦλθεν ἐν κόμπῳ ἀλαζονείας, οὐδὲ ὑπερηφανίας, καίπερ δυνάμενος, ἀλλὰ ταπεινοφρονῶν καθὼς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον περὶ αὐτοῦ*

Digitized by Google

ἐλάλησεν· φησὶ γὰρ· Jes. 53, 1 ff. Darum wollen auch wir uns der Sanftmuth und Liebe befleissigen, *Cap.* 22. ταῦτα δὲ πάντα βεβαιοῖ ἡ ἐν Χριστῷ πίστις· καὶ γὰρ αὐτὸς διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου οὕτως προσκαλεῖται ἡμᾶς. *Ps.* 34, 11—18. Letztere Stelle zumal belegt uns, dass dem *Clemens* das Subjekt, welches Menschgeworden die Menschheit erlöste, vor der Menschwerdung während des A. B. mit dem heiligen Geiste als Subjekt koexistirte.

Kommen wir nun zu dem einzigen von Baur selbst betrachteten apostolischen Vater, dem Hermas, so können wir uns bei der flüchtigen Behandlung, mit der er nichtspekulative Schriften abfertigt, über seinen, freilich bei sehenden Augen auffallenden, Irrthum nicht so sehr wundern; wie aber selbst Möhler's Patrologie Bd. I. p. 102. sagen konnte: „Die Gottheit Christi werde hier als der heilige Geist dargestellt," bleibt uns ein Räthsel bei der sonstigen Pietät und Gewissenhaftigkeit der Lektüre der Verfasser, denn mit hellen Worten sagt gerade die Stelle, in welcher diese Darstellung sein soll, das Gegentheil. Baur spricht vom Hermas folgendermassen p. 134. „So bestimmt dieser Schriftsteller von einem Sohne Gottes vor und bei der Weltschöpfung spricht (dazu wird Sim. 9, 12. und c. 14. angeführt, Stellen, von denen wir später zu handeln haben werden), so wenig lässt er uns zugleich darüber in Zweifel, dass er unter dem Sohne Gottes den heiligen Geist versteht. Der Sohn wird geradezu der heilige Geist genannt, wie auch Sim. 9, 1." (davon unten) Dies soll aus der Sim. 5. erhellen. Der Leser muss den eignen Eindruck der Stelle in sich aufnehmen, darum setzen wir hier das Bild und seine Deutung selber her. Es ist diese *Similitudo* nicht eine Schauung des Hermas, sondern ein gesprochnes Bild. Sim. 5, 2. Der Pastor, der zu Hermas tritt, sagt: *Audi similitudinem, quam dicturus sum tibi. Quidam quum haberet fundum servosque multos, in quadam parte fundi sui posuit vineam successoribus; deinde peregre profectus elegit servum, quem habebat fidelissimum ac sibi probatum; eique assignavit vineam praecipiens, ut vitibus jungeret palos: quod si fecisset et mandatum suum consummasset, libertatem eidem se daturum promisit, nec*

Digitized

praeterea quidquam aliud praecepit illi, quod in ea faceret; atque ita peregre profectus est. Postquam autem servus ille curam apprehendit, fecit quaecunque praeceperat Dominus. Quumque depalasset vineam illam, et animadvertisset eam herbis repletam, caepit secum ita cogitare dicens: peregi quod mihi praeceperat Dominus; fodiam nunc vineam hanc, et erit formosior, quum fuerit fossa, et extractis herbis majorem dabit fructum, et non suffocabitur ab herbis. Adgressus deinde fodit et omnes herbas, quae in ea erant, extraxit, atque ita evasit vinea speciosissima ac laeta, non suffocata ab herbis. Post aliquantum vero tempus venit Dominus ejus et ingressus est vineam; quam cum depalatam vidisset decenter, ac circumfossam et extractas herbas ab ea, et laetas esse vites, ex facto hoc servi sui gaudium cepit. Adhibito itaque filio, quem carum et haeredem habebat, et amicis, quos in consilio advocabat, indicat ea, quae servo suo facienda mandasset, quae praeterea ille fecisset. At illi protinus gratulati sunt servo illi, quod tam plenum testimonium domini sui assecutus fuisset. Ait deinde illis: ego quidem huic servo libertatem promisi, si custodisset mandatum meum, quod dederam, et custodivit illud, et praeterea bonum opus adjecit in vineam, quod mihi quam plurimum placuit. Pro hoc igitur opere, quod fecit, volo eum filio meo facere cohaeredem; quoniam cum sensisset, quid esset bonum, non omisit, sed fecit illud. Hoc consilium domini et filius et amici ejus comprobaverunt, ut fieret scilicet hic servus cohaeres filio. Post dies deinde non multos convocatis amicis, paterfamiliae misit de coena sua servo illi cibos complures. Quos cum accepisset ille, sustulit ex iis, quod sufficiebat sibi; reliquum autem conservis suis distribuit. Quibus acceptis illi laetati sunt, et coeperunt illi optare, ut majorem gratiam inveniret ob ea, quae fecerat ipsis. Haec omnia quum audisset dominus ejus, percepit iterum maximum gaudium, et convocatis rursum amicis et filio exponit factum servi sui de cibis suis, quos ei miserat. Illi itaque tanto magis assenserunt patrifamilias, ipsum servum cohaeredem filio debere fieri. . 5, 5 folgt dann die Erklärung dieser Erzählung. *Orbem terrarum fundus ille significat, qui in similitudine positus est. Dominus autem fundi de-*

Digitized by Google

monstratur esse is, qui creavit cuncta et consummavit et virtutem illis dedit. Filius autem spiritus sanctus est. ***Servus vero ille Filius Dei est:*** *Vinea autem populus est, quem servat ipse. Pali vero nuntii sunt, qui a domino praepositi sunt ad continendum populum ejus. — Cibi vero, quos de coena misit illi, mandata sunt, quae per Filium dedit populo suo. Amici autem illi, quos in consilio advocavit, angeli sunt sancti, quos primo creavit. Absentia vero illius patrisfamilias tempus est, quod in adventum ejus restat.* Nun fragt der Hörer dieses Gleichnisses: *Quare* ***Filius Dei in similitudine hoc servili loco ponitur?*** *no.* 6. *Audi, inquit, in servili conditione non ponitur Filius Dei, sed in magna potestate et imperio. — Quoniam eis, quos Filio suo tradidit, Filius ejus nuntios praeposuit ad conservandos singulos: ipse autem plurimum laboravit, plurimumque perpessus est, ut aboleret delicta eorum. Nulla autem vinea potest fodi sine labore ac dolore. Deletis igitur peccatis populi sui ipse eisdem monstravit itinera vitae, data eis lege, quam a patre acceperat. Vides igitur esse dominum populi, accepta a Patre suo omni potestate. Quare autem Dominus in consilio adhibuerit Filium de haereditate et bonos angelos? Quia nuntius audit illum Spiritum sanctum, qui infusus est omnium primus in* ***corpore, in quo habitavit Deus.*** *Collocavit enim eum intellectus in corpore, ut ei videbatur. Hoc ergo corpus, in quod inductus est Spiritus sanctus, servivit illi spiritui, recte in modestia ambulans et caste, neque omnino maculavit spiritum illum. Quum igitur corpus illud paruisset omni tempore Spiritui sancto recteque et caste laborasset cum eo, nec succubuisset in omni tempore, fatigatum corpus illud serviliter conservatum est, sed fortiter cum Spiritu sancto comprobatum Deo receptum est. Placuit igitur Deo hujusmodi potens cursus, quia maculatus non esset in terra, possidens in se Spiritum sanctum. In consilio advocavit ergo filium et nuntios bonos, ut et huic,* ***scilicet corpori,*** *quod servit Spiritui sancto sine querela, locus aliquis consistendi daretur, ne videretur mercedem servitutis suae perdidisse. Accipiet enim mercedem omne corpus purum ac sine macula repertum, in quo habitandi gratia constitutus*

Digitized by Google

fuerit Spiritus sanctus. Wer muss sich nicht, wenn er die Worte nur liest, wundern, wie Jemand aus dieser Stelle habe herauslesen können: der heilige Geist sei hier Sohn Gottes genannt, da mit lesbaren Worten dasteht ***servus ille est filius Dei!*** und wie wäre es auch anders zu denken, wenn man die Natur eines Gleichnisses nicht abenteuerlicher Weise vergisst! *Fundus = orbis terrarum; Dominus = Deus, qui omnia creavit et consummavit; Filius (Domini,* nicht *Dei) = Spiritus sanctus;* ***Servus ille = Filius Dei.*** *Filius Domini* in dem Gleichnisse ist der heilige Geist, in der Deutung ist er der Spiritus, der einen Leib zubereitet, dass Gott in ihm wohnen könne. *Filius Dei* in der Deutung, in welcher die 3 Subjekte *Deus, Spiritus sanctus, Filius Dei* sind, ist der *qui plurimum perpessus est, ut aboleret delicta eorum, quos Deus ei tradidit, qui deletis peccatis populi sui ipse eisdem monstravit itinera vitae, data eis lege, quam a* ***Patre*** *acceperat.* Der, welcher im Bilde *servus* ist, der *servili loco* arbeitet, ist in der Deutung *Filius Dei, qui plurimum laboravit, plurimumque perpessus est,* und zwar in einem Leibe, den der heilige Geist zubereitet hat zur Aufnahme Gottes, einem Leibe, der, wie er dem heiligen Geiste nie widerstrebte, noch untreu ward, durch diese Bewährung des in ihm bewahrten heiligen Geistes den Lohn errungen hat einer demgemässen Fortdauer. Es wird in der Deutung scharf hervorgehoben, dass die Berathung mit dem heiligen Geiste und den Engeln (ihre Bezeichnung wird hier durch ein Wiedereintretenlassen des Bildes von *Dominus, Filius* und *boni nuntii* durch *Filius* und *boni nuntii* gegeben) nicht über den Sohn Gottes, sondern über den Leib, *scilicet corpori,* gehalten werde. Der *Filius Dei* ist schon innert seiner dienenden Wirksamkeit *in magna potestate et imperio. Corpus* bedeutet hier offenbar die Menschheit, die Menschennatur, in die, als in welcher Gott wohnen soll, der heilige Geist ausgegossen wird, aber der heilige Geist weder insofern er als Möglichkeitsgrund des Wohnens Gottes in dem Menschen noch insofern er als Norm, welcher der Mensch getreu sein soll, betrachtet wird, ebensowenig als insofern er das Mass und die Bewährung der Erfüllung der Norm ist = *comprobat,* ist

Digitized by Google

der Sohn Gottes, sondern auch in die Menschennatur, in welcher der Sohn Gottes die *delicta populi sui abolevit*, musste eben als Menschennatur, in welcher Gott wohnen sollte, der *Spiritus sanctus* ausgegossen werden, diese Menschennatur musste dem *Spiritus sanctus*, als der göttlichen Norm der Heiligkeit, getreu dienen und gemäss leben, und erhielt, an dieser Norm bewährt, *comprobatum*, *locum aliquem consistendi.*

Nachdem wir an dieser Stelle die Unzuverlässigkeit der Baurschen Lektüre, die Dreistigkeit, mit der eine der wirklichen Erklärung des Schriftstellers zuwiderlaufende Behauptung ihm zugeschoben wird, kennen gelernt haben, können wir nur dasselbe Resultat auch bei der andern von Baur für unwidersprechlich gehaltnen Stelle erwarten. Und ein Blick auf sie bestätigt diese Voraussetzung. Diese Stelle soll Sim. 9, 1 sein. Dort steht: *Postquam scripsi mandata et similitudines pastoris illius, nuntii poenitentiae, venit ad me et dixit mihi: volo ostendere tibi, quaecunque* ***spiritus*** *tibi ostendit,* ***qui in effigie ecclesiae locutus est tecum. Ille enim spiritus Filius Dei est.*** Also nicht *spiritus enim sanctus Filius Dei est*, sondern *ille spiritus, qui in effigie ecclesiae locutus est secum.* Man muss nun den ganzen Hermas nicht gelesen haben, wenn man nicht einsieht, dass *spiritus* hier ein geistiges Wesen bedeutet, welches mit einem Menschen in intellektualem Verkehre steht, also hier nichts Andres gesagt wird als: das (geistige) Wesen, das in Gestalt der Kirche (oder *virgo cf. Hermas initio)* die Offenbarungen dir hat zu Theil werden lassen, ist der Sohn Gottes.

Haben wir das von Baur in ein falsches Licht Gestellte geradezu als schlagendes Zeugniss für die Subjektsverschiedenheit von *Spiritus sanctus* und *Filius Dei* bei Hermas erfunden, so geben uns nun die, auch nach Baur, für die Ueberweltlichkeit und Ueberzeitlichkeit des Sohnes zeugenden Stellen nur desto vollere Gewissheit dafür. Hieher gehört besonders Sim. 9. Sie enthält die Beschreibung des grossen Thurmbaues; er wird auf einem Felsen vorgenommen, der von altem Ansehen ist; nur eine Thür, von neuem Ansehen

Digitized by Google

führt dazu, *haec autem aedificatio super illam petram magnam et portam fiebat atque ab iis tota turris sustentabatur.* No. 12. nun die Deutung: *Petra haec et porta Filius Dei est.* Hermas fragt: *Quonam pacto petra vetus est, porta autem nova? Audi, et intellige! Filius quidem Dei omni creatura antiquior est, ita ut in consilio Patri suo adfuerit ad condendam creaturam. Porta autem propterea nova est, quia in consummatione in novissimis diebus apparebit, ut qui assecuturi sunt salutem, per eum intrent in regnum Dei. — nec in regnum Dei potest aliter intrari, nisi per nomen Filii ejus, qui est ei carissimus, — qui solus est accessus ad Deum.* Ist nun der Sohn Gottes, welcher da die Zeit erfüllt war Mensch ward, der, zu welchem, nach der konstanten Darstellung der Väter, Gott bei der Schöpfung sprach: *Faciamus*, wird nie der heilige Geist, wohl aber Christus der Sohn Gottes: *petra cf.* 1. *Cor.* 10, 4. und *porta cf. Joh.* 10, 1. genannt, wird nie vom heiligen Geiste, immer aber von Christus gesagt, dass er in *novissimis diebus apparebit*, so müsste man die Existenz und Continuität des ganzen apostolischen Vortrages aufheben, wenn man den Gottessohn in seiner Vorweltlichkeit den heiligen Geist sein lassen wollte, ja man wird auch selbst so keine wahre Anschauung der Vorstellungen des Hermas zu Stande bringen können, da bei ihm der vorweltliche Sohn Gottes, der irdische und der erhöhte, überall als ein und dasselbe Subjekt erscheint und der heilige Geist neben ihm immer in eigner Denk- und Wollensbeständigkeit erscheint.

Wir sehen aber auch, dass die ganze Reihe Baurscher Machtsprüche erzeugt ist zu Gunsten seiner Erklärung der Genesis des Logosbegriffes bei Johannes und des Zurückschiebens der Abfassung des johanneischen Evangeliums. Uns aber scheint das Fehlen des Logosbegriffes bei diesen apostolischen Vätern ganz und gar keine Bestätigung für diese kritische Behauptung zu sein, da die Einordnung des präexistenten Subjekts, das in Christo herabkam, in den Begriff des Logos gar kein wesentlicher Tropus ist, wie diese Präexistenz ja auch ohne ihn bei den Aposteln und bei Johannes selbst im weitern Verlaufe des Evangeliums behauptet wird,

Digitized by Google

und da ihre Vollziehung immer eine Geläufigkeit in dem Denkgebiete voraussetzt, aus dem er genommen ist, eine Geläufigkeit, die durchaus nicht bei allen Vätern anzunehmen ist, wie denn auch hier der oben bemerkte Unterschied zwischen Fehlen und bewusstem Negiren wohl zu beachten ist.

Nicht mindere Gewalt geschieht auch den Vätern, „in deren Schriften sich die Logos-Idee in ihrer ursprünglichen, noch minder entwickelten Form findet." Baur fasst p. 165. die Schriftsteller Justin, Tatian, Theophilus, Athenagoras, Irenäus, Tertullian zusammen, als solche, die in der Lehre vom Logos im Wesentlichen zusammenstimmen. Von ihnen behauptet er p. 166. ff., sie hätten den Logos der Potenz nach zwar schon in Gott gedacht, insofern er der Idee nach schon in Gottes Denken war, zur wirklichen Realität aber sei er erst gekommen, als Gott ihn zur Weltschöpfung aus sich heraustreten liess. Baur meint dies folgender Maassen zu beweisen p. 168.: „Wenn nach *Tertullian adv. Prax.* 6. 7. die von Gott geschaffne Welt, ehe sie zur Wirklichkeit kam, zuvor auch schon existirte, nur ideell, im Geiste Gottes, so ist der Fortgang von dieser ideellen Existenz zur reellen nur die Vervollständigung und Vollendung dessen, was an sich schon in dem Verhältnisse der Idee und der Wirklichkeit enthalten ist. Auch der Logos hätte demnach gleichsam nur eine halbe Existenz gehabt, wenn er blosse Idee geblieben wäre, die Idee nicht auch äussere Realität erhalten hätte." Dieses **demnach**, worauf hier der ganze Erfolg des Beweises ruht, ist von Baur hinzugebracht, von den Vätern nicht allein nicht gesagt, sondern gerade das, was sie in ihren Aussagen verneinen, denn das war ihnen das Eigenthümliche des Logos, dass er in einem andern Daseinsverhältnisse zu Gott stand, als die geschaffne Welt, sein Sein aus Gott nicht der Art war, wie die Welt durch Gott wirklich wurde.

Bei Gelegenheit des Sabellianismus ist bemerkt worden, dass das *γεννηθῆναι* des Sohnes dem Heraustreten des Logos zur Weltschöpfung bei mehrern dieser Väter gleichgesetzt, wie z. B. in der von Baur angeführten Stelle des *Theophilus ad Autol.* 2, 22., aber in diagonalem Gegensatze

gegen die ganze Denkweise der Väter steht das, was Baur ihnen unterschiebt, „dass der Logos durch diesen Akt zu etwas wurde, das er zuvor nicht war.“ Wäre ihnen die Gottheit eine in einem innern Process begriffne Dynamis gewesen, so würde der Logos allerdings durch das *γεννηθῆναι* ein wesentlich Andrer, aber da die Gottheit ihnen ein in sich vollendetes, wollendes und handelndes Wesen war, dessen Wollen und Handeln nicht = Wesensveränderung ist, so ist das *γεννᾶσθαι* zwar ein Wollen und Handeln, welches auch in dem Logos ein Wollen und Handeln bedingt, aber nicht eine Wesensveränderung, oder gar ein Erstwirklichwerden des Logos. Die Vorstellung der Väter, wie sie z. B. in *Tertullian's (adv. Prax. 6. 7.) conditus ad cogitatum* im Gegensatze zu *generatus ad effectum* liegt, ist nicht mit Baur p. 168. 169., dass der Logos nur *potentia*, nicht wirklich existirt habe; — schon das *σύμβουλος* bei *Theoph.* und das *cum* bei *Tertullian (quae Deus cum sophiae ratione et sermone disposuerat intra se)* lässt eine Existenz ohne Selbstbewusstsein und Wollen nicht zu —, sondern dies ist ihre Idee, dass vor der Weltschöpfung der Logos sich nur zum Vater verhalten habe, ein Verhältniss, das sie sich unter der Form des Denkens vorstellig machen. Im Logos hat das göttliche Denken seine Wirklichkeit, *conditus ad cogitatum*, in ihm hat das Wirken Gottes seine Wirklichkeit, *generatus ad effectum. Tertullian adv. Prax.* 5. (cf. Baur p. 168.) spricht von einem doppelten *sermo*, dem innern, nämlich dem vollen zur Wirklichkeit gekommenen Gedanken, und dem äussern, in der Schallform sich äussernden; aber die Identifizirung von „Ideellem und Innerm, Reellem und Aeusserm,“ in Baurs Sinne p. 167., erkennt weder er noch irgend ein andrer Vater an; und da *Tertullian* durch dies Beispiel eben die Möglichkeit der reellen Wirklichkeit des Logos erweisen will, so folgt nur, dass er, nach unsrer Einsicht, ein unpassendes Beispiel gewählt hat, was er aber beweisen will, bleibt dabei in ihm dasselbe. Die *nativitas perfecta adv. Prax.* 7. hat nicht, wie Baur p. 170. annimmt, den Gegensatz von unvollständiger Geburt gegenüber, sondern *perfecta* ist offenbar *epitheton ornans.* Baur identifizirt gegen den Sinn

Digitized by Google

der Väter, das Hervortreten der Subjekte der Trinität mit ihrem Wirklichwerden. Letzteres ist ihnen ein ewiges, zwar nicht ohne eine innerliche Abhängigkeit, ein *ex* des Sohnes aus dem Vater, des Geistes aus dem Sohne; ein Andres aber ist das Hervortreten von Sohn und Geist zur Wirksamkeit für und auf die Welt, ein Andres ihre Wirklichkeit in der Gottheit. Insofern hier die Gottheit in Bezug tritt zu der zeitlichen Welt, musste dieses allerdings das Moment der Zeitlichkeit annehmen. Durch diese Betrachtung erledigt sich dann auch der, sonst die Trinität zerstörende, Vorwurf, den Baur dem Tertullian macht p. 176, der kraftlos wird, wenn man nicht Hervortreten und Wirklichkeit identifizirt. Da wir aber hier wieder ein schlagendes Beispiel von Baur's Verfahren vor uns haben, das aus einem Schriftsteller geradezu die seinen Aussagen entgegengesetzten Aussagen herausbringt, so wollen wir Baur und Tertullian selbst aufführen.

So Baur: „*Tertullian* hat das Eigne, dass er diese drei Momente der Trinität auch als ebensoviele Zeitperioden unterscheidet. Zuerst trat aus dem Wesen des bis dahin allein existirenden Gottes der Logos vermittels des Schöpfungswortes als besondres persönlich subsistirendes Wesen hervor, dessen Wirksamkeit sich sowohl auf die ganze alttestamentliche Offenbarung, als auch auf die Erscheinung Christi erstreckte; wie aber der Sohn aus dem Vater hervortrat, in welchem er zuvor war, so trat in der Folge aus dem Sohne der bisher in ihm eingeschlossne Geist hervor.“ Dies soll nun in folgenden Stellen des Tertullian liegen. *Adv. Prax.* 8. *Tertius est Spiritus a Deo et filio, sicut tertius a radice fructus ex frutice et tertius a fonte rivus ex flumine, et tertius a sole apex ex radio, nihil tamen a matrice alienatur, a qua proprietates ducit. Ita trinitas per consertos et connexos gradus a patre decurrens et monarchiae nihil obstrepit et οἰκονομίας statum protegit.* cap. 25. *Ita connexus patris in filio et filii in paracleto tres efficit cohaerentes, alterum ex altero.* cap. 12. *Immo quia jam adhaerebat illi filius, secunda persona, sermo ipsius, et tertia spiritus in sermone, ideo pluraliter pronunciavit: faciamus etc.* c. 13. *Nos qui et*

Digitized by Google

tempora et causas scripturarum per Dei gratiam inspicimus, maxime Paracleti, non hominum discipuli, duos quidem definimus, patrem et filium et jam tres cum spiritu sancto secundum rationem oeconomiae, quae facit numerum. Zu letzter Stelle bemerkt Baur: „Dieses *jam* kann sich wohl nur darauf beziehen, dass Tertullian als Montanist erst den Montanismus als die Epoche betrachtete, in welcher der heilige Geist zu seiner vollen Wirksamkeit und Persönlichkeit gelangte, vgl. c. 3.: *tres jam jactitant a nobis praedicari.* Wie die Trinität nur von Periode zu Periode geworden ist, so gehen die Perioden materiell auseinander hervor.“ Man sieht den Begriff eines zeitlichen Werdens der Trinität, der als das Eigne des Tertullian mit so schwerem Gewichte geltend gemacht wird, beruht auf nichts, als dem Wörtlein *jam*. Sieht man aber nur in den Sprachgebrauch des Tertullian hinein, so ist nichts näher zu erkennen, als dass es die Bedeutung von *οὖν* hat: also, demnach, nichts als ein logisches Fixiren eines Gedankens bezeichnet, wie denn in der aus cap. 3. angeführten Stelle gar kein andrer Sinn möglich ist. In vorliegender Stelle c. 13. ist auch gar nicht von dem Sein der drei Subjekte die Rede, sondern von ihrer Erkenntniss, so dass also nur von dem *definire* ein „*jam*“ ausgesagt wird. Die erste Stelle aber c. 8. sagt geradezu ein persönliches Sein der drei coexistirenden Subjekte aus. Da nach *Tertullian adv. Prax.* c. 10. die drei *unum Deum sistunt*, so hätte er nicht den *Sermo* und *Spiritus*, sondern *Deus* für unvollendet gehalten: eine Blasphemie, zu der Tertullian gewiss keine Veranlassung gegeben hat. Wie wollte er auch nur irgend mit der heiligen Schrift fertig geworden sein, in der das Dasein des heiligen Geistes vor der Sendung des Paraklet *millies* ausgesprochen wird! Wir schliessen diesen Passus mit *Tertullian adv. Prax.* c. 30. *Ceterum judaicae fidei ista res, sic unum Deum credere ut Filium adnumerare ei nolis et post Filium Spiritum. Quid enim erit inter nos et istos, nisi differentia ista? Quod opus evangelii, quae est substantia novi testamenti, statuens legem et prophetas usque ad Joannem, si non exinde Pater et Filius et Spiritus tres crediti unum Deum sistunt?*

Digitized by Google

Οἰκονομία ist nicht, wie Baur p. 178 behauptet, „eine durch eine Vielheit sich vermittelnde Einheit;" — eine Entleerung dieses gnadenreiches Wortes. Die Vertheilung der Hausverwaltung ist ihr Sinn, die Vertheilung der Wirksamkeiten der Gottheit in der Welt auf die drei Subjekte der Trinität. So bringt der Sohn in seiner menschlichen Erscheinung die Erlösung und Versöhnung zu Stande, so ist es der Geist, der die Kirche beseelt. Die göttlichen Wirkungen koncentriren sich in den einzelnen Epochen der Oekonomie in die Thätigkeit des einen Subjektes der Trinität, dessen persönliche Eigenthümlichkeit das je in einer Epoche zu Bewirkende zu bewirken geeignet war.

Eine weitere Misdeutung der patristischen Theologie findet sich p. 179 ff. In Voraussetzung der Richtigkeit seiner frühern Aufstellung, „dass man das Hervorgehen des Logos aus Gott zur persönlichen Subsistenz aus dem Gesichtspunkte der sich realisirenden Idee betrachtet habe, insofern der Logos erst mit dem Momente der Weltschöpfung zur Realität seines persönlichen Daseins gelangt," schreitet Baur nun weiter fort: „So lange der Logos noch nicht Mensch geworden, war er selbst noch etwas Unkräftiges und Unvollkommnes, der wahren Realität Ermangelndes." Der Sinn der Exposition des Irenäus, dessen Lehre Baur darzustellen meint, ist offenbar ein anderer. Nie konnte es dem Irenäus in den Sinn kommen, den Logos seine Vollkommenheit und Wirklichkeit erst in der Abbildlichkeit der Menschen und ihrer Vollendung in der Menschwerdung finden zu lassen. Vielmehr der in sich vollendete, vollkommne Gott war seiner in der Anschauung vollkommen mächtig, schaute sich in seiner Herrlichkeit vor aller Welt; denn nicht bloss vor Adam, sondern vor der ganzen Schöpfung verherrlichte das Wort seinen Vater, in dem es war *adv. haer.* 4, 14, 1.; nach diesem Bilde seiner Herrlichkeit aber schuf Gott den Menschen, indem er in sich selbst das Bild hatte, nach welchem er bildete. So ist der Mensch das Abbild des *εἰκὼν τοῦ θεοῦ*, und, vermöge dieser Ebenbildlichkeit, der Offenbarung Gottes fähig, durch Aufnahme und Bewahrung des *πνεῦμα* fähig, diese Ebenbildlichkeit zur vollkommnen Aehnlichkeit zu er-

Digitized by Google

heben. Alle Strahlen dieses göttlichen Bildes waren in Adam vereinigt; da er aber sündigte, gingen sie nicht in Einheit auf das Geschlecht über, sondern wie das Geschlecht sich zerstreute, so zerfuhr die Gesammtheit dieser Strahlen in einzelne Funken, die hie und da aufleuchteten; der Logos aber war seinem Gebilde, das immer durch die Abbildlichkeit von ihm charakterisirt war, immer gegenwärtig und zur Seite, und um die Menschheit wieder in die Fülle dieser Ebenbildlichkeit zurückzuführen, bereitete er durch theilweise Enthüllungen seiner, Offenbarungen seiner und des Vaters Herrlichkeit an Einzelne, in der durch die ganze Geschichte der Menschheit sich hindurchziehenden Reihe von Heilsveranstaltungen, *per universam dispositionem*, das Menschengeschlecht auf die volle Offenbarung des Urbildes selbst in der Menschwerdung vor. Denn um dem Menschengeschlechte wieder den Gesammtbesitz des verlornen Ebenbildes zu verschaffen, konnte die Menschheit nicht von Neuem geschaffen werden; dann wäre es nur einer andern Menschheit verschafft worden; ebensowenig konnte der abgefallene Mensch selbst sich wieder in diesen Besitz setzen, denn wer in der Sünde ist, ist eben des Heils verlustig, das seinen Grund in diesem Besitze hat; daher ging der Sohn Gottes, als dessen Abbild die ursprüngliche Menschennatur geschaffen war, in die Menschheit ein, und indem er die, der Menschennatur ursprünglich verliehene, durch die Sünde der Menschen vergeudete, Ebenbildlichkeit mit ihm in der Menschennatur (denn er war wirklicher Mensch) zu vollkommner menschlichwirklicher und sichtbarer Aehnlichkeit durchbildete, fasste er alle zerstreuten Strahlen der Ebenbildlichkeit in sich in einheitlichem Besitze zusammen und gab so der Menschheit wieder ein einheitliches Haupt, damit wie er der Fürst und der Erste, der Ausgangs- und Schlusspunkt aller himmlischen und unsichtbaren Geister ist, er dasselbe auch für die Menschen und die Sichtbarkeit werde. Die Blasphemie, welche Baur den Irenäus p. 180. sagen lässt, „dass der Mensch, weil er das Bild Gottes eigentlich noch gar nicht hatte, nur der Sünde anheimfallen konnte," ist eine baare Unmöglichkeit im irenäischen Denken. Vielmehr war gerade im freien Wil-

Digitized by Google

len den Menschen die Möglichkeit, ja in der Ebenbildlichkeit mit dem Logos die Weisung gegeben, durch Aufnahme und Bewahrung des Geistes in sich die Ebenbildlichkeit zu vollkommner Aehnlichkeit mit Gott zu erheben, *cf. adv. haer.* 4, 37, 1. Leider hat die unglückliche Auffassung Baur's, die er schon in seiner Lehre von der Versöhnung gegeben, auf Dorners Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi p. 57. ff. influenzirt.

Einen besondern Missbrauch treibt Baur mit den Bildern, welche die Väter zur Nachhülfe des Vorstellens anwenden. „Gehen wir," sagt Baur p. 182., „auf den Ausgangspunkt aller dieser Vorstellungen zurück, um nach dem bewegenden Princip zu fragen, durch welches das an sich eine göttliche Wesen in diese Reihe konkreter Formen aus sich herauszugehen bestimmt wird, so können wir zunächst nur auf das Wesen der Emanationsidee zurückgehen. Je bestimmter diese Idee der Vorstellungsweise der Kirchenlehre zu Grunde liegt, desto mehr erhält das Trinitäts-Verhältniss die Form und den Charakter eines physischen Prozesses. Derselbe Naturprozess, durch welchen aus der Substanz der Sonne Licht und Strahlen, aus der Quelle Fluss und Bach, aus der Wurzel Stamm und Frucht hervorgehen, findet im göttlichen Wesen statt, wenn die mit dem Vater identisch gedachte Substanz den Sohn und Geist aus sich hervortreibt. Am unmittelbarsten spricht dies *Tertullian adv. Prax.* 8. aus: *Protulit Deus sermonem, sicut radix fruticem et fons fluvium et sol radium. — Ne dubitaveris filium dicere et radicis fruticem et fontis fluvium et solis radium, quia omnis origo parens est, et omne quod ex origine profertur, progenies est.*"

Offenbar können die Väter nicht eine vollkommne Parallele dieser Bilder mit dem trinitarischen Verhältnisse gedacht haben. Wie sie immer die Uebertragung kreatürlicher Verhältnisse auf die Gottheit ihrer kreatürlichen Eigenthümlichkeit nach abweisen, so können sie hier bei dem innersten göttlichen Verhältnisse nicht eine solche Ausnahme machen, dass sie an der Gottheit denselben Naturprozess annähmen,

Digitized by Google

der die Entwicklung im Geschaffnen gliedert. Diese Bilder sind Bilder, durch welche man dem Vorstellungsvermögen zu Hülfe kommen will, und es kommt darauf an, was durch sie klar gemacht werden soll. Nun gebrauchen die Väter diese Bilder, — denn sie werden auch später von Andern noch häufig angewandt —, um zu zeigen, damit dass etwas ein Andres ist, sei noch nicht seine Zugehörigkeit zu einem Wesen mit dem Andern ausgeschlossen, vielmehr insofern es den Grund seines Seins in einem Andern habe, und auch als ein Andres in einem wesentlichen untrennbaren Lebenszusammenhange mit dem Andern stehe, erweise es sich eben als ein zu einem Wesen mit dem Andern Zusammengehöriges. So wie also Wurzel, Stamm und Frucht doch ein Wesen sind, in innerlichem wesentlichen Lebenszusammenhange gleichsam ein Individuum ausmachen, obgleich auch Jedes etwas für sich und nicht Eins das Andre ist, so folge daraus, dass der Sohn nicht der Vater u. s. w. ist, noch nicht, dass die Christen nicht Einen Gott glaubten. Tertullian hat es nicht mit einer Beschreibung der Art des Hervorgehens zu thun, sondern mit dem Hervorgegangensein, nicht den Prozess hat er vor Augen, sondern das Resultat des Prozesses, nicht das Werden des Baumes aus der Wurzel zu Stamm und Frucht, sondern den Baum, wie er besteht aus Wurzel, Stamm und Frucht; nicht wie der Sohn aus dem Vater und der Geist aus dem Sohne entstammt; denn dass dieses ist, war ihm durch die Schrift verbürgt; sondern dass der aus dem Vater seiende Sohn und der aus dem Sohne seiende Geist, obgleich jeder in seiner Eigenthümlichkeit ein Andrer, *unum Deum sistunt*. Eine Ausdeutung von Bildern, ohne Berücksichtigung der Idee, welche die Bilder anwendet, muss immer zu falschen Resultaten führen.

Baur führt die Bestreitung des Hermogenes durch Tertullian p. 184. an und fährt dann p. 185 ff. fort: „Tertullian zeigt grösstentheils sehr treffend, dass die Annahme einer ewigen, mit Gott sowohl identischen, als von ihm verschiednen, Materie nicht nur mit der Absolutheit Gottes streite, sondern auch nicht einmal in Ansehung des Bösen

Digitized by Google

die Frage, um deren Beantwortung es dem Hermogenes hauptsächlich zu thun war, befriedigend löse; auf der andern Seite legt sich aber auch die Haltungslosigkeit der gewöhnlichen Vorstellung einer zeitlichen Schöpfung der Welt aus Nichts ganz offen dar, wenn Tertullian auf die schon von Hermogenes gemachte Einwendung, dass Gott, wie er ewig sei, so auch Herr gewesen sein müsse und als Herr auch nicht ohne etwas, worüber er Herr war, habe sein können, nur dies zu erwidern weiss, das Eine sei Gott seinem Wesen nach immer gewesen, das Andre aber sei er erst geworden, ohne irgend einen Anstoss an einer Behauptung zu nehmen, welche nicht nur das Verhältniss Gottes zur Welt als ein zeitlich entstandenes, somit auch als ein blos zufälliges und äusserliches auffasst, sondern auch das Sein und Wirken Gottes selbst durch die Form der Zeit bedingt sein lässt, und überhaupt jeden Zusammenhang der Weltschöpfung mit dem absoluten Wesen Gottes läugnet."

Auch hier wieder die Erscheinung, dass der Schriftsteller das gesagt haben soll, was er gerade mit eignen Worten leugnet; denn dass Gottes Sein und Wesen nicht in die Form der Zeit falle, hatte ja eben Tertullian dem Hermogenes entgegnet. Der strenge Tadel, der Tertullian hier trifft, fällt aber überhaupt auf jeden lebendigen Gottesbegriff, zu dem wir uns mit der Schrift bekennen, die von einem Zusammenhange der Weltschöpfung mit dem absoluten Wesen Gottes allerdings nichts weiss. Wer Gott nicht fassen kann als ein in sich vollendetes Wesen, das durch sein Handeln keine Wesensveränderung erfährt, der kann freilich einen in der zeitlichen Welt wirklich handelnden Gott nicht statuiren. Die Annahme der Ewigkeit der Welt im Ganzen verändert darin nichts; denn soll er innert unserer Lebenszeit aktiv gedacht werden, so ist er ja immer innert einer Zeit thätig. Nur wenn man Gott selbst in die ganze Breite der Zeitlichkeit auflöst und in ihr erst wirklich und vollendet werdend denkt, mag man von einem Wirken, das heisst dann aber nicht Andres als: Wirklichwerden Gottes, oder vielmehr des Absoluten reden. Dieses Absolute aber, das ein Andres, die Welt, setzen muss, um dadurch, was es an sich ist, auch für

Digitized by Google

sich zu sein, das erst Geist, Selbstbewusstsein wird in dem zur Welt gehörenden Menschen, ist weder der Gott des Abraham, Isaak und Jakob, noch der Vater unsers Herrn Jesu Christi, noch der Dreieinige Gott der Väter.

Man verkennt den ganzen Ursprung aller Lehre des Origenes, wenn man, wie Baur p. 208. und besonders 210, annimmt, Origenes sei von der Entwicklung des Begriffes des Absoluten zu der Behauptung übergegangen, dass Gott Schöpfer und die Welt ewig sei. Origenes geht überall vom Gegebnen aus, das er dann in seinem Wesen und seiner Möglichkeit zu begreifen sucht. So geht er hier auch davon aus, dass Gott Schöpfer, Allmächtiger ist; dies will er nicht beweisen, es ist ihm thatsächlich schriftmässig gegeben. Aus dem Gegebnen will er dann das Nichtgegebne, das sich aber als Frage zur Beantwortung aufdringt, finden; vgl. über die Stellung der Spekulation zur *praedicatio ecclesiastica* bei Origenes die von Thomasius Origenes p. 44. 45. angeführten Stellen, besonders *de princ. praef.* 2. *p.* 45. Der ihm zur weitern Vermittlung vorliegende Gottesbegriff ist also nicht der abstrakte, inhalts- und prädikatlose des Absoluten, sondern, dass er Schöpfer, dass er Vater ist, ist der Inhalt des gegebnen Gottesbegriffes, nicht das *quia*, sondern das *quomodo* und *unde* blieb ihm zu bestimmen. Der Gottesbegriff ist ihm ebenso unmittelbar gegeben als Schöpfer wie als Vater. Dadurch erledigt sich die p. 211. aufgeworfne Unbegreiflichkeit, „was Gott, der schon in der Zeugung des Sohnes den Drang nach Offenbarung seiner selbst bethätigt hat, auch noch zur Weltschöpfung könne gebracht haben.“ Die Fragen stellten sich ihm so: Gott ist Schöpfer; muss also nicht die Welt als der Gegenstand seiner Schöpfereigenthümlichkeit ewig sein? Gott ist Vater; muss also der Sohn nicht ein in ihm und nicht in sich ursprungsmässig gegründetes Dasein haben? Dem Origenes mussten daher diese beiden Offenbarungsweisen der innern Natur des Göttlichen bleiben, die Ausgleichung, die Baur dem Origenes unterschiebt, eine Gleichsetzung des Sohnes mit der Welt, konnte er nie vollziehen, der Weltschaffende Gott ist ihm immer *διὰ υἱοῦ*

Digitized by Google

schaffend, das *διὰ* ist ihm ebenso wesentlich als das *ὑπὸ* und zwar eben aus dem Grunde, weil es das thatsächlich Ueberlieferte war. Setzt er hin und wieder den *κόσμος νοητὸς* in den Logos, so geschieht dies nicht aus dem Drange des Begriffes, der zum Selbstbewusstsein des Absoluten ein Endliches verlangt, eine Vorstellung, die durchaus nirgends im Origenes als Motor seiner Positionen erscheint, sondern diese Vorstellungsweise entspringt aus dem Streben, das *διὰ* im Gedanken zu fixiren. Dadurch, dass dem Origenes der schaffende Gott nie sich anders darstellte, als *δι' υἱοῦ* schaffend, die Welt immer sich gegenüber den Vater durch den Sohn hat, ist das *γεγονέναι* des Sohnes immer ein andres als das der Welt. Fällt Origenes damit dem Makel der Geistlosigkeit anheim, dem Vorwurfe, dass er auf der Stufe der Vorstellung, der Aeusserlichkeit stehen geblieben, so muss er freilich diesen Tadel tragen; aber gerade dieses ist es, was ihn der rechtgläubigen Kirche immer wieder werth macht, diese Unterordnung unter das in der Schrift Gegebne.

S. 213 ff. kommt Baur auf die Lehre des Origenes von der Begrenztheit der Welt. „Es ist eine der merkwürdigsten Bestimmungen des Systems des Origenes, deren spekulative Bedeutung gewöhnlich zu wenig beachtet wird, dass Origenes die in der Schöpfung der Welt sich offenbarende göttliche Allmacht und die geschaffne Welt selbst, nicht als eine unendliche, sondern nur als eine endliche setzt. Denn nicht eine unbegrenzte und unendliche Reihe der Dinge, sondern eine bestimmte Zahl vernünftiger Kreaturen, hat Gott durch den Sohn geschaffen, nur so viele als er zu umfassen und zu regieren vermochte. Der Grund dieser Begrenzung der göttlichen Macht liegt daher in der geistigen Natur Gottes selbst, im göttlichen Denken, im Selbstbewusstsein Gottes. — Das Endliche an sich ist ein wesentliches und nothwendiges Moment des göttlichen Selbstbewusstseins. Denn wenn das Unendliche seiner Natur nach schlechthin unerfasslich und unbegreiflich ist, so kann Gott sein unendliches Wesen selbst nicht mit seinem Bewusstsein umfassen, das Endliche ist die nothwendige Vermittlung des Unendlichen,

Digitized by Google

Gott kann nur in der endlichen Welt, sofern ohne das Endliche überhaupt kein Bewusstsein möglich ist, zum Bewusstsein seiner selbst gelangen.“ Dies in Bezug auf die Stelle *de princ.* 2, 9, 1 aus *Justiniani ep. ad Mennam* griechisch: *ἐν τῇ ἐπινοουμένῃ ἀρχῇ τοσοῦτον ἀριθμὸν τῷ βουλήματι αὐτοῦ ὑποστῆσαι τὸν θεὸν νοερῶν οὐσιῶν, ὅσον ἠδύνατο διαρκέσαι· πεπερασμένην γὰρ εἶναι καὶ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ, λεκτέον, καὶ μὴ προφάσει εὐφημίας τὴν περιγραφὴν αὐτῆς περιαιρετέον. Ἐὰν γὰρ ᾖ ἄπειρος ἡ θεία δύναμις, ἀνάγκη αὐτὴν μηδὲ ἑαυτὴν νοεῖν, τῇ γὰρ φύσει τὸ ἄπειρον ἀπερίληπτον· πεποίηκε τοίνυν τοσαῦτα ὧν ἠδύνατο περιδράξασθαι καὶ ἔχειν αὐτὰ ὑπὸ χεῖρας καὶ συγκροτεῖν ὑπὸ τὴν αὐτοῦ πρόνοιαν, ὥσπερ καὶ τοσαύτην ὕλην κατεσκεύασεν, ὅσον ἠδύνατο κατακοσμῆσαι.*

Dieser Sinn, den Baur aus der Stelle herausbringt, kann nur mittels mehrer Einschiebsel gewonnen werden. Allerdings sagt Origenes: die Welt kann nicht grenzenlos sein; denn Grenzenloses vermag Gott nicht zu umfassen oder zu regieren. Baur setzt aber ohne Weiteres unendlich an die Stelle von *ἄπειρον* und zwar nicht in der unbefangnen Bedeutung des Wortes, sondern wie er Endliches und Unendliches einander gegenüber stellt; und doch schweift Baur wieder an die mathematische Bedeutung hinüber in seiner Uebersetzung des *τοσαῦτα* durch: „nur soviel.“ Doch dieses nur war nöthig, um den Origenes aus seinem eignen Sinne hinauszutreiben, denn durch diesen Zusatz dringt sich die Vorstellung herein, als habe Origenes ein Unendliches als Wirkliches angenommen, dem das Endlose gegenüber stände. Versetzen wir uns in den Gedankenkreis des Origenes, so ist ihm das *ἄπειρον* = *μὴ ὄν*; alles Wirkliche ist eben als solches ein Bestimmtes, Begrenztes; das Gegentheil von *ἄπειρον* ist Ganzheit; nur das schien ihm wirklich, worin Alles als zu einem Wesen gehörig nach allen seinen Seiten hin bestimmt war, nicht grenzenlos, unbestimmt; und selbst die göttliche Macht, wie das göttliche Bewusstsein schien ihm keine Wirklichkeit zu haben, wenn sie nicht ihres Gebietes nach allen Enden hin mächtig wären. Dieser Begriff der Endlichkeit ist demnach ein ganz andrer, als den

Digitized by Google

Baur dem Origenes unterschiebt und zwar durch eine doppelte Erschleichung; einmal nämlich unterlegt er dem Origenes, dieser habe Gott als ein Unendliches gedacht, zweitens stellt er ganz unversehens an die Stelle der Endlichkeit die Welt. p. 214. „Wenn das Unendliche seiner Natur nach schlechthin unerfasslich und unbegreiflich ist, so kann Gott sein unendliches Wesen selbst nicht mit seinem Bewusstsein umfassen; das Endliche ist die nothwendige Vermittlung des Unendlichen, Gott kann nur in der endlichen Welt zum Bewusstsein seiner selbst gelangen." So wären wir denn wieder mit Baur's Hülfe dahin gelangt, aus dem Schriftsteller gerade das Gegentheil von dem herausgebracht zu haben, was er selbst sagt; denn bei Origenes hat Gott selbst kein unendliches d. h. unbegrenztes Wesen, Gott selbst ist nicht zu denken als ein Endliches, das keine *περιγραφὴ* hätte, er bedarf nicht erst des Endlichen zur Vermittlung seines unendlichen Wesens, seine Endlichkeit ist nicht die Welt, sondern seine eigne Ganzheit, Vollkommenheit, Seinerselbstmächtigkeit.

Schon vor dem arianischen Streite waren die Streitpunkte behandelt, die auch in demselben erörtert wurden, und zwar beriefen sich die Arianer darauf, dass dem Dionysius, Bischofe von Alexandrien, die arianische Fassung des Sohnes Gottes eigen gewesen sei. Die von Athanasius bestätigte Aeusserung desselben war: *ποίημα καὶ γενητὸν εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, μήτε δὲ φύσει ἴδιον, ἀλλὰ ξένον κατ' οὐσίαν αὐτὸν εἶναι τοῦ πατρὸς, ὥσπερ ἐστὶν ὁ γεωργὸς πρὸς τὴν ἄμπελον καὶ ὁ ναυπηγὸς πρὸς τὸ σκάφος, καὶ γὰρ ὡς ποίημα ὢν οὐκ ἦν πρὶν γένηται Athan. de sent. Dion.* 4. Die Ausführung, welche Baur p. 310. (die ersten Zeilen) giebt, führt *Athanasius l. l.* 14. *extr.* als Beschuldigung der Arianer an, von der aber Dionysius das Gegentheil sage.

Athanasius wendet gegen die Verurtheilung des Dionysius um obige, allerdings anstössige, Worte ein, man dürfe den Mann nicht nach einem Theile seiner Aeusserungen beurtheilen, sondern müsse, wenn er andre gethan, auch diese hinzunehmen. Dionysius aber habe in einem andern Werke:

Digitized by Google

ἔλεγχος καὶ ἀπολογία das Entgegengesetzte gelehrt von dem, dessen die Arianer ihn anschuldigten. Athanasius führt dann aus den Schriften des Dionysius die Hauptstellen seiner Rechtfertigung an. Der Bischof von Alexandrien habe, um den um sich greifenden Sabellianismus, der fast schon die Erwähnung des Sohnes Gottes verdrängt habe, zu paralysiren, besonders die menschliche Seite Christi, als welche am entschiedensten den Sohn vom Vater unterscheide und seine Besonderheit erkennen lasse, hervorgehoben in dem Schreiben, das er nach Libyen an Euphranor und Ammonius erlassen; da nun andre libysche Theologen seine in dem Briefe gethanen Aeusserungen so aufgefasst, als habe er die Kreatürlichkeit des Sohnes Gottes gelehrt, und da der römische Bischof Dionysius ihn darüber zur Rede gestellt habe, so sei von Dionysius Alex. jene Apologie ausgegangen, in welcher er sagte: allerdings habe er jene Ausdrücke vom Weinbauer und Weinstocke, vom Schiffsbaumeister und Schiffe gebraucht, aber nur gelegentlich und ohne Nachdruck; dahingegen habe er mit mehr Angelegentlichkeit bei den andern Vergleichen: Aeltern und Kinder, Quelle und Fluss, Licht und Glanz verweilt und an ihnen den Unterschied zugleich und die Gleichheit des Wesens gezeigt. Er versichert in seiner Apologie, die Ewigkeit, συναϊδία, die Gleichwesentlichkeit des Logos und Sohnes mit dem Vater anzuerkennen.

Wir müssen gestehen, dass Dionysius durch seine Rechtfertigung uns den einzigen Weg abgeschnitten hat, auf dem wir zu der Gewissheit gelangen konnten, er habe bei Abfassung seines Briefes wider die Sabellianer dieselbe Begriffsfixirung gehabt, wie in seiner Apologie; und dass er selbst uns den von Athanasius eingeschlagnen Ausweg unbeschreitbar gemacht hat. Denn allerdings wohl konnten, wie Athanasius bemerkt, alle jene obenangeführten Worte auf den Sohn Gottes als Menschen übergetragen werden, aber in ihrer Gesammtheit, mit der letzten Bestimmung οὐκ ἦν πρὶν γένηται, nimmermehr, — was doch Dionysius, um sein früheres Schreiben zu rechtfertigen, will, — auf den Sohn Gottes als göttliches Subjekt. Alle andern Bezeichnungen liessen sich noch möglicherweise aus dem Gegensatze

Digitized by Google

gegen den Sabellianismus rechtfertigen, da sie entweder nur eine Abhängigkeit des Seins und Thun's vom Vater besagen, oder den Unterschied, das Selbstbestehen, wenn auch schroff hervorheben, wie das *ξένον*; aber das *οὐκ ἦν πρὶν γένηται*, hebt das Subjekt, von dem es gesagt wird, aus der Immanenz in der Gottheit heraus, verneint sein Gottsein. Dionysius geht in seiner Rechtfertigung darauf aus, alle aus seinem ersten Briefe ihm vorgeworfenen Aeusserungen a's Bezeichnungen des Logos, des göttlichen Subjektes, zu rechtfertigen, lässt dabei aber das freilich auch unvereinbare *οὐκ ἦν πρὶν γένηται* aus. Ueberhaupt zeigt Dionysius von Alexandrien einen ausweichenden Charakter. Er leugne nicht jene Aeusserungen gethan zu haben, aber jene andern von Aeltern und Kindern u. s. w., bei denen er länger verweilt habe, seien bald darnach in seinem Briefe gefolgt; leider habe er den Brief nicht mehr, auch nicht in Abschrift, könne ihn also dem Dionysius von Rom nicht vorlegen. Nach der von *Euseb. praep. evang.* 7, 18. angeführten Aeusserung des Dionysius: *αὐτοαγέννητός ἐστιν ὁ θεὸς καὶ οὐσία ἐστὶν αὐτοῦ, ὡς ἂν εἴποι τις ἡ ἀγεννησία* könnten wir annehmen, er habe den Unterschied von Vater und Sohn wie Origenes gefasst, dass, weil nur der Vater *ἀγέννητος* ist, der Sohn insofern *γενητός, κτίσμα, ποίημα* und sogar unendlich von ihm verschieden *ξένος* sei; aber in dem *οὐκ ἦν πρὶν κ. τ. λ.* geht er den Schritt weiter, den das Gefühl der in Christo seienden göttlichen Ursächlichkeit den Origenes nie thun liess. Ueberall stellt sich Dionysius als sehr ungeschickt und unfähig dar, das Innerliche und Materiale der trinitarischen Vorstellungen zn erfassen, wie denn auch seine Rechtfertigung mehr den Charakter wörtlichen als stofflichen Gedankenfortschritts an sich trägt.

Der in der Kreatürlichkeit sichtbare Sohn Gottes in seiner erlösenden menschlichen Wirklichkeit war das Materiale seines Begriffes von *υἱός*, der Logos war ihm nicht in dem *υἱός* gegenwärtig und er mochte sich in der Bekämpfung des Sabellianismus, der den welterlösenden *υἱός* zu verdrängen schien, an eine Hervorhebung des kreatürlichen Daseins Christi gewöhnt haben. Eben darin lag aber auch die Corrigibilität

Digitized

seiner Einseitigkeit; er kämpfte für den Sohn; dafür, dass die Menschen ihm ein dankbares und gläubiges Gemüth zuwendeten, auf ihn sich wagten; und daher, als er darauf hingewiesen wird, dass dies nicht ohne Beeinträchtigung des *πατὴρ* geschehen könne, wenn nicht der *υἱὸς* auch als *λόγος συναΐδιος* und *ὁμοούσιος τῷ πατρὶ* anerkannt würde, trat er ohne Widerstreben in diese Anerkennung ein.

Insofern lag also allerdings eine lehrreiche Vorbedeutung auf den Arianismus in diesem Streite vor, als er zeigte, wie ohne gründliche Dankbarkeit gegen Christum, ohne das lebendige Gefühl, Christo Alles zu verdanken, die origenistische Lehrform, ja der Gegensatz gegen den Sabellianismus überhaupt gar leicht umschlug in die Leugnung der Gottheit Christi.

Bei der Darstellung des arianischen Systems einerseits und des orthodoxen und dann athanasianischen andrerseits ist das wesentlich festzuhalten: während die Arianer die Zeugung des Sohnes unter denselben Daseinsformen begreifen wollen, unter welchen auch die Entstehung der Weltwesen begriffen wird, hoben die Orthodoxen fortwährend die Unbegreiflichkeit der Zeugung des Sohnes hervor, aller, die kreatürliche Entstehung ausdrückenden, Begriffe Untauglichkeit zur Bezeichnung des Verhältnisses von *πατὴρ* und *υἱὸς*; und so findet sich der Ausspruch des Gezeugtseins des Sohnes vom Vater gewöhnlich von einer Reihe von Negationen begleitet, welche die Anwendbarkeit des kreatürlichen Contentums dieser Bezeichnung zurückweisen. Was Baur den Vätern unterlegt, dass sie durch das Gezeugtsein die Endlichkeit in den Sohn hätten legen wollen, ist eine ihnen durchaus unbekannte, ja widerstrebende Idee, besonders in dem Sinne, welchen Endlichkeit bei Baur hat, wo es dem weltlichen Sein, insofern es dem Absoluten gegenüber steht, gleich ist. Endlichkeit ist ihnen auch nicht Konkretheit (über die abweichenden Vorstellungen des Origenes siehe oben), sondern das Geschaffne ist ihnen endlich, und das Geschaffensein von dem Sohne abzuwehren, ist ihr Streben ein und alles.

Anzunehmen, dass sie etwa durch die Energie des Begriffes unbewusst von der Idee getrieben wären, den abstrak-

ten Gegensatz des Endlichen und Unendlichen durch ihre Concrescenz in einer Einheit zu vermitteln, könnten wir uns nur dann entschliessen, wenn uns keine andre Motoren ihrer Begriffsbildung von ihnen selbst bekannt würden. Ueberall aber sehen wir sie zu ihren Begriffsbildungen getrieben von dem empirisch in Schrift und Kirchenlehre Gegebnen, dessen vollen, ungeschmälerten Inhalt festzuhalten sie alle ihre dialektischen Kräfte anstrengen. Nicht nur der Apparat für ihre Argumentationen sind ihnen die Schriftstellen, sondern das, um deswillen sie argumentiren. Dass Baur dieses übersehen hat, oder auch der Natur seiner Geschichtsbetrachtung nach übersehen musste, macht seine Darstellung zn einer wesentlich unhistorischen. Bei dem leisen Gehöre für die innersten Bedingungen der Entwicklung ist es ein Zeugniss von der betäubenden Gewalt des Prinzips seiner Geschichtsbetrachtung, dass Baur gerade gegen diese Urbedingung aller kirchlich dogmatischen Entwicklung, die genügend historisch bezeugt vorliegt, seine Vernehmungsorgane verschliesst. Die Unmöglichkeit, den historisch erschienenen Christus in seiner göttlich geordneten, von ihm selbst sich zugesprochnen und von den Erlösten erfahrnen Bedeutung festzuhalten, ohne in ihm den Sohn Gottes und den gleichwesentlichen Sohn des Vaters anzuerkennen, das war es und nicht jene spekulative Trinitätsidee, was, nach eignem Geständniss, die Väter zu ihren, nicht wörtlich in der Schrift ausgeprägten Begriffen trieb.

Hiebei ist dann auch gegen Baur das noch besonders zu betonen, dass das Bild von φῶς und ἀπαύγασμα durchaus nicht, wie Baur p. 435. will, als ein vollkommen adäquater Ausdruck des Verhältnisses von Vater und Sohn gilt; die Gleichsetzung des göttlichen Verhältnisses mit einem Naturprozess, aus deren Voraussetzung Baur p. 327. gegen die Orthodoxie argumentirt, ist den Vätern gänzlich fremd, vielmehr ist ihnen dieses Verhältniss nichts als ein Bild und zwar ein solches, das nicht in allen seinen Momenten in dem, zu dessen Verschaulichung es dient, sich wieder finden soll, sondern das eins seiner Momente hiezu darbietet. Dass die Väter dabei in einer unklaren Naturanschauung befangen

Digitized by Google

waren, thut der Kraft der Vergleichung keinen Eintrag; denn sie wandten das Bild gar nicht seiner physiologischen Natur nach an, sondern nach seiner empirischen Erscheinung. Nicht zur Veranschaulichung des Hervorgehens des Sohnes aus dem Vater soll das Bild dienen, sondern wie zwei Dinge, die nicht dieselben sind, ja die in intellektualer Auffassung in dem Verhältnisse des *prius* und *posterius*, des Grundes und des aus dem Grunde Hervorgegangnen stehen, in stetem Zugleichsein und substantiösem Gleichsein gedacht werden müssen. Zur abbildlichen Veranschaulichung des *ἀϊδίως συνυπάρχειν*, zum Beweise der Undenkbarkeit des Einen ohne das Andre, und umgekehrt, soll dieses Bild dienen, und es ist nicht eine Folge emanatistischer Urvorstellung bei den Vätern, sondern des Gegebenseins in der Schrift. Hebr, 1, 3. Diese Bedeutung des Bildes, und nicht, dass es der vollkommen adäquate Ausdruck des göttlichen Verhältnisses sei, wird in der von Baur aus *Athanasius (or. 2. contra Ar. 32.)* p. 436. angeführten Stelle ausgesprochen. Wir geben sie vollständig.

Es ist ein Hauptbeweisgang des Athanasius, dass die Bezeichnung Sohn Gottes eine bedeutungslose wäre, wenn sie nicht ausdrückte, dass der Bezeichnete gleichen Wesens mit dem Vater sei; wenn dies aber, so müsste auch der, welcher gleichen Wesens mit dem Vater sei, gleichewig mit ihm sein und es könne kein Moment gedacht werden, in dem er nicht gewesen; denn dies setze eine Veränderung in das Wesen Gottes selbst. Nach dieser Argumentation fährt *Athanasius* dann fort. *Ἀπὸ δὴ τούτων ἐστὶ συνορᾷν, ὡς οὐ πρὸς ἡμᾶς ἔχουσι τὴν μάχην οἱ Ἀρειανοὶ περὶ τῆς αἱρέσεως, ἀλλὰ σχηματίζονται μὲν πρὸς ἡμᾶς, πρὸς αὐτὴν δὲ τὴν θεότητα μάχονται. Εἰ μὲν γὰρ ἡμῶν ἦ ἡ φωνὴ ἡ λέγουσα· Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου* (Matth. 17, 5.), *μικρὰ ἦν αὐτοῖς ἡ παρ' ἡμῶν μέμψις, εἰ δὲ τοῦ πατρός ἐστιν ἡ φωνὴ, καὶ οἱ μὲν μαθηταὶ ἤκουσαν, αὐτὸς δὲ ὁ υἱὸς περὶ ἑαυτοῦ λέγει· πρὸ δὲ πάντων βουνων γεννᾷ με* (Prov. 8, 25.), *πῶς οὐ κατὰ τοὺς μυθευομένους γίγαντας καὶ αὐτοὶ νῦν θεομαχοῦσι; οὔτε γὰρ τὴν φωνὴν τοῦ πατρὸς ἐφοβήθησαν, οὔτε τοῦ σωτῆρος ἠδέσθησαν τὰ ῥήματα, ἀλλ' οὐδὲ τοῖς ἁγίοις ἐπείσθησαν, τοῦ μὲν γράφοντος·*

Digitized by Google

Ὅς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτηρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ (Hebr. 1, 3.), καὶ· Χριστὸς θεοῦ δύναμις καὶ θεοῦ σοφία (1. Cor. 1, 24.), τοῦ δὲ ψάλλοντος ὅτι· Παρὰ σοὶ πηγὴ ζωῆς, ἐν τῷ φωτί σου ὀψόμεθα φῶς (Ps. 35, 10.), καὶ πάντα ἐν σοφίᾳ ἐποίησας (Ps. 103, 24.), καὶ τῶν μὲν προφητῶν λεγόντων· καὶ ἐγένετο λόγος κυρίου πρός με (Jerem. 2, 1.), τοῦ δὲ Ἰωάννου· Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος (Joh. 1.), καὶ τοῦ Λουκᾶ· καθὼς παρέδωκαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου (Luc. 1, 2.), ὡς δὲ πάλιν Δαβὶδ λέγει· Ἀπέστειλε τὸν λόγον αὐτοῦ καὶ ἰάσατο αὐτούς (Ps. 106, 20.), ταῦτα γὰρ πάντα τὴν μὲν Ἀρειανὴν αἵρεσιν στηλιτεύει πανταχοῦ, τὴν δὲ τοῦ λόγου ἀϊδιότητα σημαίνει, καὶ ὅτι οὐ ξένος ἀλλ' ἴδιος τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας ἐστί· πότε γὰρ εἴδέ τις φῶς χωρὶς τοῦ ἀπαυγάσματος; ἢ τίς τολμᾷ λέγειν ἀλλότριον εἶναι τὴν χαρακτῆρα τῆς ὑποστάσεως; ἢ πῶς οὐ μαίνεται πλέον ὁ κἂν ἐνθυμούμενος ἄλογον καὶ ἄσοφόν ποτε τὸν θεὸν· τοιαῦτα γὰρ παραδείγματα καὶ τοιαύτας τὰς εἰκόνας ἔθηκεν ἡ γραφὴ, ἵν' ἐπειδὴ ἀδύνατός ἐστιν ἡ ἀνθρωπίνη φύσις περὶ θεοῦ καταλαβεῖν κἂν ἐκ τούτων ὀλιγοστῶς πῶς καὶ ἀμυδρῶς, ὡς ἐφικτόν ἐστι διανοεῖσθαι δυνηθῶμεν. Καὶ ὥσπερ περὶ τοῦ εἶναι θεὸν καὶ πρόνοιαν αὐτάρκης ἡ κτίσις πρὸς τὴν γνῶσιν, — ἐκ γὰρ μεγέθους καὶ καλλονῆς κτισμάτων ἀναλόγως ὁ γενεσιουργὸς αὐτῶν θεωρεῖται (Cap. 13, 5.), καὶ οὐ φωνὰς ἀπαιτοῦντες παρ' αὐτων μανθάνομεν, ἀλλ' ἀκούοντες μὲν τῶν γραφῶν πιστεύομεν, καὶ αὐτὴν δὲ τὴν τάξιν τῶν πάντων θεωροῦντες καὶ τὴν ἁρμονίαν ἐπιγινώσκομεν τοῦτον εἶναι πάντων ποιητὴν καὶ δεσποτὴν καὶ θεὸν, τούτου τε τὴν εἰς πάντα πρόνοιάν τε θαυμαστὴν καὶ ἡγεμονίαν καταλαμβάνομεν, — τὸν αὐτὸν τρόπον περὶ τῆς τοῦ υἱοῦ θεότητος ἱκανῶν ὄντων, τῶν προειρημένων ῥητῶν, περιττόν, μᾶλλον δὲ καὶ μανίας πλέον ἐστὶν ἀμφιβαλεῖν καὶ αἱρετικῶς πυνθάνεσθαι, πῶς οὖν δύναται ἀϊδίως εἶναι ὁ υἱὸς, ἢ πῶς δύναται ἐκ τῆς οὐσίας εἶναι τοῦ πατρὸς καὶ μὴ μέρος εἶναι; In Folge dieser Betrachtung gewinnt auch der Kanon Baumgarten-Crusius', es sei durch die Orthodoxie des nicänischen Konciliums der Begriff des Mysteriums in der Trinitätslehre festgesetzt, erst einen wahren Inhalt. Dieser Be-

griff ist nämlich nicht eine blosse Form und eine blosse Abweisung der Anwendung von Verstandesbegriffen auf diese Lehre, sondern er hat seinen vollen positiven Gehalt darin, dass hier ein rein göttliches, also ausser allen Kategorieen kreatürlicher Begriffe gelegnes Verhältniss seinem ὅτι nach offenbart, der Sohn Gottes also in die Gottheit aufzunehmen sei, von der die Welt in ihrem Sein und Leben abhängig ist.

Baur behauptet, dass bei Beurtheilung seiner Schriften materielle Aussetzungen ihn nicht getroffen hätten; das Eine, was immer wieder ihm zum Vorwurfe gemacht werde, sei sein Hegelianismus. Nach der Weise dieser alleinwissenschaftlichen Schule identifizirt er dann seinen Hegelianismus mit Wissenschaftlichkeit und stempelt nun den Tadel so um, dass er ein Lob wird. Was wir an dem Werke auszusetzen hatten, sind materielle Fehler; aber gehen wir auf ihren Ursprung zurück, so zeigt sich freilich deutlich genug, wie allerdings der Hegelianismus Producent dieser historischen Sünden ist. Der δῖνος dieses Systemes treibt Baur in stetem Kreisen um; kaum scheint ein Resultat, ein Wirkliches gewonnen zu sein, so wird es wieder in Nichts verflüchtigt und der Bogen kehrt wieder zum Anzugspunkte zurück, die richtigen Bestrebungen beginnen von Neuem, um wieder zu einem Scheine der Wahrheit zu gelangen, der wieder in seiner Scheinwirklichkeit aufgehend zum Nichts zurückkehrt. Geschichte muss von Geschichte ausgehen und nicht von einer nicht geschichtlichen Prämisse; geschichtlich wirklich Gewordnes muss der materielle Ausgangspunkt geschichtlicher Entwicklung sein, geschichtlich Gegebnes in seiner geschichtlich gegebenen Begriffsbestimmtheit muss die Stadien der Entwicklung bestimmen. Was Baur als Prinzip der wissenschaftlichen Historiographie anerkannt wissen will, ist die Verneinung des wissenschaftlichen Prinzips der Historiographie; daher konnte sich auch die Anwendung seines Prinzips nur durch Zerstörung des historisch Gegebnen vollziehen. Die Unreinheit des Facit ist die Probe des falschen Verfahrens beim Rechnen!

Digitized by Google

Stimme eines Reformirten über den Charakter der Lutherischen Dissidenten.

Man missversteht den Charakter der heutigen Lutherischen Dissidenten, wenn man denselben im Separatismus oder auch in einem buchstäbelnden Kleben an den Unterscheidungslehren der lutherischen Confession sucht. Es kann vielmehr dieser Charakter nur verstanden werden, wenn man auf die besonderen Modificationen eingeht, unter denen seit den Freiheitskriegen der wiedererwachende Glaube in den evangelischen Kirchen von Deutschland sich gestaltet hat.

Die Kirche im Grossen und Ganzen, insbesondre ihre theologischen Fakultäten und Kanzeln, vielfach selbst ihre Liturgien und Gesangbücher, waren unter den zerstörenden Einfluss des rationalistischen Unglaubens gefallen. Der Anfang ihres Wiedererwachens fand nicht auf dem Gebiete der Dogmatik oder des Gottesdienstes, sondern in der unmittelbaren Erfahrung der Herzen Statt, die, durch das grosse Gericht, welches Gott durch die Freiheitskriege gehalten hatte, erschüttert, nach Gewissheit, Frieden, Seligkeit sich ausstreckten. Diese zum Bedürfniss des Glaubens erweckten Herzen konnten nun nicht anders als an dasjenige anknüpfen und sich halten, was vom christlichen Glauben und Leben in der jüngsten Vergangenheit ihrer Kirche und in Ueberresten in der Gegenwart sich darbot. So geriethen sie unter die erfrischenden, belebenden Einflüsse des Pietismus — (dieses Wort im historischen Sinne genommen, wo es die Spener-Franckesche Richtung bedeutet) — und der Herrnhuter, welche darin übereinkommen, dass sie die subjektive Herzenserfahrung der Heilswahrheiten, das unmittelbar für den Einzelnen Praktische im Christenthume hervorheben und sich darin vertiefen, während ihnen die objektive Seite

Digitized by

des Christenthums mehr zurücktritt: das Dogma in seiner theologischen Bestimmtheit, das Sacrament in seiner wunderbaren Leiblichkeit, das Symbol in seiner die Kirche tragenden Begründung, die Kirche selbst — als die Stadt auf dem Berge, als der Baum, unter dem die Vögel des Himmels Zuflucht suchen und der die Staaten unter seinem Schatten aufnimmt, mit ihrem Regimente, ihren Ordnungen und Verfassungen.

Dieses subjektive Christenthum ohne dogmatische und kirchliche Bestimmtheit konnte nicht anders als die Unionsideen mächtig erregen und unterstützen, die ausserdem durch das, seit einem halben Jahrhundert so entschiedene Auftreten eines nackten Unglaubens ihre Rechtfertigung fanden, indem dadurch ein festes Zusammenhalten aller Kräfte der Kirche nöthig wurde, mit Beseitigung der vor diesem grossen Gegensatze verschwindenden Confessionsunterschiede der Gläubigen.

Andrerseits drängte sich aber auch indifferentistischer Unglaube in die Unionsbestrebungen ein, der die Bande der Lehre und Zucht der Kirche überhaupt abzuschütteln strebte, und nicht bloss die Confessionen, sondern auch die Kirche und die Welt uniren und damit die Kirche in ihrem Wesen aufheben wollte; eine Richtung, welche durch die in Kirchensachen immer höchst bedenkliche Einmischung des Staats sehr unterstützt wurde.

So fanden sich denn die Gläubigen durch die Union und die zu deren Verbreitung und Förderung eingeführte Agende theils angezogen, theils abgestossen; angezogen, insofern sie in Union und Agende die christlichen Grundwahrheiten anerkannt sahen, in deren Erfahrung und Genuss ihr Christenthum bestand; abgestossen, insofern sie, wenn sie die Gesinnung so vieler Behörden und Geistlichen, die sich für Union und Agende bemühten, vor Augen sahen, sich nicht verbergen konnten, dass unter dieser Firma Welt und Unglauben in die Kirche einbrachen und mit ungewaschenen Händen nicht allein in den Gottesdienst, sondern auch in das Symbol und die Kirchenverfassung eingriffen, die, unter dem Einfluss dieses Gegensatzes, ihnen nun ehrwürdig und wichtig wurden.

Digitized by Google

Aus gleichen Gründen waren die Rationalisten theils für theils wider die Agende; wider dieselbe als wider ein erneuertes Bekenntniss der von ihnen verworfenen Grundwahrheiten der Kirche; für dieselbe als Werkzeug einer nivellirenden Union. Symbol und Kirchenverfassung werden nothwendig bis in ihre Fundamente erschüttert, wenn sie auch nur in Einem Punkte von Behörden angetastet werden, die wohl Macht zum Zerstören haben, aber keine geistliche Autorität, keinen Halt in den Herzen der Gläubigen zum Aufbauen. Darum rühmen sich die Gegner der christlichen Grundlehren, Männer wie Dr. David Schulz in Breslau, obschon der ergangenen Kabinetsordre zum Trotz, doch nicht ohne Grund, dass die Union die Symbole ausser Kraft gesetzt habe. Durch die Unterscheidung zwischen wesentlichen und unwesentlichen Bestimmungen der Symbole wird jener Anstoss der Gläubigen und dieser Triumph der Ungläubigen auch nicht beseitiget. Denn wo ist die Autorität, die das Wesentliche von dem Unwesentlichen scheidet, wenn die obersten geistlichen Behörden der Landeskirche zwischen den entgegengesetztesten Richtungen der Zeit unstät umherschwanken, durch jedes Bekenntniss zu bestimmten Lehren, wären es auch die der apostolischen Symbole, sich zu compromittiren fürchten, deshalb auf theologische Erörterungen einzugehen nicht wagen dürfen und, wie es unter solchen Umständen nicht anders sein kann, gerade auf die innern Ueberzeugungen der Kirche durch ihr Ansehn einzuwirken gänzlich ausser Stande sind.

Man sah ja in der ganzen Praxis des Landeskirchenregiments klar vor Augen, dass dasselbe nicht bloss die Unterscheidungslehren der Confessionen, sondern auch die gemeinschaftlichen Grundlehren der christlichen Religion: von dem Sündenfalle, der Versöhnung, der Gottheit Christi, den Gnadenwirkungen des heiligen Geistes — als wären auch diese letzteren blosse Parteimeinungen — dahingestellt sein liess und dieselben keineswegs als die ewige Basis anerkannte, von der aus die Kirche regiert wurde.

Dass aber die Union ihrem Wesen nach wirklich in die Symbole und in das Wesen, namentlich der lutherischen Confession, ändernd eingreift, kann nur der verkennen, der selbst

Digitized by Google

den kirchlichen Standpunkt verlässt und sich auf den subjektiven eines Separatisten stellt. Allerdings darf auch der Unirte von der Person Christi, dem Sacrament und der Prädestination lutherisch glauben und lehren, aber er darf nicht glauben und lehren, dass diese Lehren wesentliche Merkmale der wahren Kirche sind und nur diejenigen ihr angehören, die sie annehmen, dass mithin die Union mit den Reformirten unzulässig ist. Und gerade dies hat auch die Concordienformel, und auch, wo sie nicht gilt, die lutherische Kirche bis zur Union behauptet. Es ist ein grosser Unterschied zwischen einer Lehre, welche innerhalb einer Kirche geduldet wird und einer Lehre der Kirche selbst. Nur jene Duldung, nicht diese Geltung haben die Unterscheidungslehren der Lutheraner innerhalb der Union. Gleichgültigkeit dagegen, ob das, was ich glaube, auch Lehre meiner Kirche ist, ist gerade der Charakter des Separatismus. Weit weniger wird dagegen die reformirte Confession von der Union afficirt, da sie ihrem innern Wesen nach der Union mit den Lutheranern von Anfang an geneigt gewesen ist.

Jener Zwiespalt in den Herzen der Gläubigen nun, vermöge dessen die Union und Agende sie theils anzog, theils abstiess, hat sich im Verlauf der Entwicklung der Kirche in Personen und Parteien entfaltet.

Den Einen genügt der subjektive Standpunkt, sie suchen und finden individuelle Erbauung und Glaubensnahrung in den unirten Kirchen und mittelst der Agende. Das kirchliche Bedürfniss ist in ihnen entweder noch nicht recht erwacht, oder sie befriedigen es in engeren Gemeinschaften verbrüderter Personen, oder durch einzelne gläubige Prediger der Landeskirche. Die indifferentistische Aeusserlichkeit, die der Union anklebt, entgeht ihnen nicht allein, sie überwinden auch den darin liegenden Anstoss dadurch, dass sie sich an die urchristliche Grundidee der Union halten und deren Realisirung im Geist und in der Wahrheit dem HErrn der Kirche, wenn er die Zeit ersehen wird, anheimstellen. Gewöhnlich ist mit dieser Richtung eine gewisse Gleichgültigkeit gegen dogmatische Bestimmtheit, gegen das geistliche Amt als solches, und gegen die Kirche im Grossen und Gan-

Digitized by Google

zen und ihre Ordnungen und Verfassungen verbunden; eine Tendenz, die unsichtbare Kirche als die wahre von der sichtbaren als einer äussern Anstalt zu trennen, das Wesen der Kirche auf abstracten Geist zu reduciren; in vielen Individuen auch eine idealistische, nebelhafte Färbung des ganzen innern Lebens.

In den Andern wurde, durch den Gegensatz noch mehr angeregt, das Bedürfniss nach objektiver Wahrheit lebendig, nach dogmatischer Bestimmtheit, nach der wesentlichen, von der Stimmung der Geniessenden unabhängigen, Leiblichkeit des Sacraments, nach der Kirche, als dem von Christi Geiste erbauten Leibe, in ihrer ganzen Gliederung, mit ihren Aemtern, Ordnungen und Verfassungen, mit ihrer Zucht und ihrem Regimente, in ihrer Selbstständigkeit dem sie antastenden Staate gegenüber. Mit der ganzen Frische eines auch subjektiv lebendigen Glaubens ergriffen sie diese ihnen neu aufgehenden oder in ihnen erneuerten alten Wahrheiten. In ihrer alten lutherischen Confession und Kirche fanden sie, was sie suchten. Die Sacramente, die Symbole, die Rechte ihrer Kirche wurden das Palladium ihres innern Lebens. Hier fühlten sie sich im Gegensatze des dämmernden Un- und Halbglaubens, den sie um sich her sahen, auch wohl in sich selbst erfahren hatten, im belebenden Sonnenschein leibhaftiger Realität. So gestaltete sich das christliche Leben unter ihnen innig, entschieden, kräftig, bestimmt, man möchte sagen: in jugendlicher Derbheit. Dazu kam das Bewusstsein, ein gutes Recht gegen unbefugte Angriffe, die Sache des HErrn gegen die Welt, die Kirche gegen den Staat zu vertheidigen, die Gewohnheit glücklichen Kampfes. Weil man auf ihren Standpunkt nicht einging, stritt man in Schriften und von Seiten der Behörden wider sie mit schwachen, verfehlten Argumenten; sie genossen bei jedem solchen Conflict das Bewusstsein des Sieges. So griff man sie als Separatisten an; sie aber bewiesen, dass sie kirchlicher seien als die oft völlig haltungslosen Behörden. Man gab ihnen revolutionäre Tendenzen Schuld; sie aber zeigten, dass sie altes Recht gegen gefährliche Neuerungen vertheidigten. Man wollte sie durch Concessionen im Ritus gewinnen; sie aber antworteten, nicht

Digitized by

im Ritus, sondern im Glauben stehe Einheit und Wesen der Kirche. Gewissensbedenken sollten durch die Pflicht des Gehorsams gegen den König niedergeschlagen werden; sie aber sagten, Gott müsse man mehr gehorchen und es scheine, als sei der Gehorsam gegen den König das einzige Dogma, welches von der Landeskirche praktisch aufrecht erhalten werde. Man verhing über sie eine ungerechte, oft harte, oft inconsequente und kleinliche, immer unpopuläre Verfolgung — aller gewöhnten Toleranz des Zeitgeistes, aller Maximen zuwider, die den preussischen Staat gross gemacht, wie selbst Ungläubige missbilligend bemerkten — dadurch reinigten sie sich, stärkten sich inwendig und verwahrten sich nach Aussen mittelst des sehr populären Arguments, dass die wahre Kirche bei den des Glaubens wegen Verfolgten sei und nicht bei den Urhebern und oft offenkundig ungläubigen und weltlich gesinnten Werkzeugen der Verfolgung. Das Bedürfniss zwang sie, Aemter und Verfassung unter sich aufzurichten, wobei sie auch reformirte Muster nicht verschmähten, und die sie im Ganzen mit vieler Weisheit ordneten und bei im Ganzen grosser Armuth bedeutende pecuniäre Anstrengungen machten.

So hat sich diese Partei als eine schöne Blüthe des erwachten Glaubens und kirchlichen Lebens entwickelt und schon viele gute Glaubensfrüchte getragen, in vielen Beziehungen der gesammten Landeskirche vorgeleuchtet, auch in ihr einseitiger Subjektivität im Christenthume entgegengewirkt und die Ehrfurcht vor Sacrament, Symbol und Kirche geweckt und gestärkt, und die in unseren Landeskirchen immer und jetzt vorzüglich so sehr gefährdete Einsicht in die Natur und Selbstständigkeit der Kirche dem Staate gegenüber gefördert, und den Gläubigen wichtig und werth gemacht.

Es war nicht zufällig, dass diese Partei zuerst in Schlesien eine Gestalt gewann. Hier hatte das Lutherthum Jahrhunderte hindurch in derjenigen Intensität bestanden, welche *ecclesiis pressis* eigen ist.

Die Leiden der Vorfahren um des lutherischen Glaubens willen leben noch im Andenken der gesammten Bevölkerung. Noch jetzt ist das Land mit reichen Römisch-katholischen

Digitized by Google

Kirchen ohne Gemeinden (einst der Besitz der Lutheraner), und mit evangelischen Bethäusern ohne Dotation bedeckt, die ihre grossen Gemeinden nicht fassen. Noch jetzt stehen aber auch daselbst zahlreiche Römische Katholiken mit ihrer Geistlichkeit den Evangelischen gegenüber. Bildung und Schulunterricht haben in Schlesien gründlichere Einsicht in die Wahrheiten des Christenthums bis in die niederen Stände verbreitet. In dem Professor Scheibel in Breslau fand sich ein lutherischer Geistlicher, welcher mit seltener Innigkeit und Tiefe die lutherische Sakramentslehre und die Würde und geistige Bedeutung des Pfarramts, insbesondere der Seelsorge sich aneignete. Er war in den ersten Anfängen der Constituirung der Dissidenten und ihrer Opposition gegen Agende und Union um die Zeit des Jubiläums der Augsburgischen Confession ihr Haupt und Führer, hat aber längst aufgehört, einen Einfluss auf sie zu üben, der ihre Bezeichnung als Scheibelianer rechtfertigen könnte.

Alles dies ergiebt, dass der Charakter dieser Partei gerade das Gegentheil von Separatismus ist, wenn man unter diesem Worte nicht etwa die Trennung von einer Kirche verstehen will, in welchem Sinne man denn alle Evangelische Separatisten nennen müsste. Allerdings sind Taufen und Trauungen durch Laien unter ihnen vorgekommen, aber nur als Noth-Actus in Ermangelung ihrer wenigen, in Parochien, die halbe Provinzen umfassen, umherreisenden, mit Steckbriefen verfolgten Pfarrer. Man hat ihnen in dieser Beziehung entgegengesetzt, dass sie sich ja der Amtshandlungen der Unirten hätten bedienen können, weil dieselben auch nach dem lutherischen Dogma gültig und kräftig seien. Allein sie antworteten mit Recht, dass sie diese Gültigkeit nicht bezweifeln, dass sie aber dadurch, dass man sie als lutherische Kirche nicht anerkennen und in die Kirchen, welche Agende und Union angenommen, zwingen wolle, in *statum confessionis* versetzt seien und ihre Kirche, der sie ihr Bekenntniss durch die That schuldig seien, verleugnen würden, wenn sie unter solchen Umständen des Amts der unirten Geistlichen sich bedienen oder auch nur dem Gottesdienste der Unirten beiwohnen wollten, wobei sie die symbolische Aucto-

Digitized by Google

rität der Concordienformel in ihrer Entscheidung des adiaphoristischen Streites auf ihrer Seite haben.

Uebrigens soll durch diese Darstellung nicht in Abrede gestellt werden, dass auch unter den lutherischen Dissidenten separatistische Richtungen sich vorfinden. Der Separatismus — in der Kirche das, was der atomistische Liberalismus im Staate — ist heutzutage über die ganze Christenheit verbreitet und auch unsre Landeskirche wimmelt von separatistischen Regungen. Das oben geschilderte subjektive Christenthum leistet dem Separatismus Vorschub. Den lutherischen Dissidenten musste die Opposition gegen die Geistlichkeit des Landes und gegen die Obrigkeit separatistische Freunde und Anhänger mannichfacher Art verschaffen, die sich um so leichter als Glieder der Partei andrängen oder in sie einschleichen konnten, da ihre innere Ordnung und Verfassung erst im Entstehen und in der Zeit des Kampfes ein Freund nicht leicht zurückzuweisen ist. Aber die Häupter der Lutheraner erkennen in diesen separatistischen Tendenzen innerhalb ihrer Gemeinschaft ein gefährliches Uebel und sind bemüht, die dahin sich Neigenden mit geistlichen Waffen oft mit Erfolg zu bekämpfen und zur Einheit der Kirche zurückzuführen. Nähme der Separatismus unter ihnen überhand, so würde er ihre Gemeinschaft ohne Zweifel zerstören.

Eines sehr unbilligen Vorwurfs werde hier noch gedacht, der ihnen häufig gemacht wird. Man verlangt von jedem Gliede der Gemeinschaft der Dissidenten ohne Rücksicht auf Bildung oder Geschlecht, von Bauern, Weibern u. s. w., dass sie Rechenschaft sollen geben können, warum sie die Landeskirche verlassen, worin der Unterschied von Lutheranern, Reformirten und Unirten bestehe, welche Wichtigkeit und praktische Bedeutung die Unterscheidungslehren haben und dergl., und wenn dann die ungebildeten Laien unter ihnen ausser Stand sind, theologische Abhandlungen oder auch nur logisch zusammenhängende Antwort zu geben, so hält man sich für berechtigt, sie für blinde, bethörte Nachbeter ihrer Geistlichen zu erklären, von deren Autorität sie sich leiten lassen. Es ist schwer zu sagen, was bei dieser Argumenta-

Digitized by Google

tion mehr verkannt wird, das Wesen der menschlichen Natur oder das der christlichen Kirche. Allerdings folgen solche einfältige Lutheraner der Autorität; aber es fragt sich, ob sie in ihrer individuellen Schwäche nicht wohl thun, der Autorität ihrer Kirche, wie sie seit dreihundert Jahren besteht, ihrer Symbole, so vieler frommen Lehrer und ihrer um ihrer Glaubens willen verfolgten Prediger zu folgen, und ob man ihnen verdenken kann, dass Agende und Union durch viele der Behörden und Geistlichen, die sie befördern, und die Art, wie sie befördert werden, ihnen verdächtig und diese Behörden und Geistlichen ihnen das Gegentheil einer Autorität sind. Nicht dem, der seiner Kirche treu bleibt, oder nachdem er sie blindlings verlassen, zu ihr zurücktritt, liegt der Beweis ob, warum er nicht aus ihr austritt, sondern der, der ihn herausführen will, muss jenem beweisen, warum er austreten soll. Worauf beruht denn die Mitgliedschaft der Landeskirche bei der grossen Masse ihrer ungebildeten, ja selbst ihrer gebildeten Glieder? Auf klarer Einsicht in das Wesen der Union oder auf der Autorität der Geistlichen und Behörden, der sie meist in trüber Dumpfheit sich überlassen? Die Dissidenten sollten die erhabene Autorität ihrer alten Kirche noch viel mehr, als von ihnen geschieht, zu ihrer Rechtfertigung hervorheben und, wenigstens ihre Laien, nicht so oft, als sie es thun, auf theologische Argumente und Polemik gegen die Reformirten sich gründen, wozu grossentheils die Einsicht und Erfahrung abgeht, und wozu es oft auch an aller Veranlassung fehlt, da nicht Reformirte, von denen viele Dissidenten wohl nie einen gesehen noch irgend eine deutliche Vorstellung haben, sondern Unkirchliche und Indifferente ihre Gegner sind. Uebrigens giebt es Theologen, selbst Laien unter ihnen, die mit theologischer Erkenntniss gar stattlich ausgerüstet sind und ihre Unterscheidungslehren so geistreich und tiefsinnig zu vertheidigen wissen, dass sie keinen Kampf zu scheuen haben.

Es wird aber auch die Behauptung, dass das Unterscheidende des Lutherthums ungelehrten Laien unverständlich sei, viel zu weit getrieben. Die Lehren der spekulativen Theologie über Ubiquität, Consubstantiation, Prädestination aller-

Digitized by Google

dings sind nicht vielen, selbst gebildeten, Laien, ja nicht einmal vielen Geistlichen heutzutage zugänglich. Allein dennoch hat die lutherische Kirche einen mit diesen Unterscheidungslehren im tiefsten Grunde eng zusammenhängenden Charakter, der sich in Lehre, Gottesdienst, Liederpoesie, ja selbst in der äussern Gestalt ihrer Kirchengebäude und ihrer Ausschmückung, so wie im Verhältniss der Kirche zur Literatur, zur Kunst, zum Staate so bestimmt ausgebildet und so praktisch nach allen Seiten hin entfaltet hat, dabei aber von dem Charakter der reformirten Kirchen so verschieden ist, dass man auch von dieser Seite betrachtet die festeste Anhänglichkeit auch der ungebildetsten Lutheraner an ihrer Kirche durchaus nicht berechtigt ist, als Kleben an unverstandenen Buchstäbeleien und Spitzfindigkeiten zu verwerfen.

Wenn endlich vielfach den lutherischen Dissidenten Schroffheit in ihrer Opposition gegen die Obrigkeit und die Landeskirche, unbesonnenes Verwerfen alles dessen, was ihrer Gemeinschaft nicht angehört, und dergleichen Fehler mehr vorgeworfen werden, welche nach der Sündhaftigkeit der menschlichen Natur in Parteikämpfen auf beiden Seiten nie ganz fehlen werden: so ist nicht zu vergessen, dass keine Partei nach Einzelnen ihrer Glieder beurtheilt werden darf und der Reiz in Anschlag zu bringen, den die Verfolgung mit sich führt. Bei billiger Rücksicht hierauf und näherem Eingehen auf den Charakter ihrer Häupter und des durch sie bestimmten Geistes der Partei im Ganzen wird man nicht verkennen können, dass sie meist unter der Verfolgung eine musterhafte Haltung bewahrt haben, wie sie Christen wohl ansteht, die um ihres Glaubens und Gewissens willen von ihrer geliebten und geehrten Obrigkeit gedrängt werden, und dass sie auch hierin der ganzen Kirche als gute Zeugen vorleuchten.

Der fernere Verlauf und Ausgang dieser Sache steht in Gottes Hand. Ohne Segen und Frucht für die Kirche wird aber gewiss nicht bleiben, was sie im Glauben gebetet und geforscht, gezeugt und gelitten haben. Sie mit Bruderliebe umfassen und diesen Segen als einen ihnen und den

Digitized by Google

Unirten, ja der ganzen Kirche gemeinschaftlichen würdigen und geniessen: das ist Union im Geist und in der Kraft.

Schliesslich wird bemerkt, dass obige Schilderung des Charakters der lutherischen Dissidenten von einem Reformirten herrührt und auf vieljährige sorgfältige Beobachtung, vertrauten Umgang mit mehreren ihrer Häupter, nähere Bekanntschaft mit Dissidenten aller Stände und möglichst umfassende Erkundigung sich gründet.— [1])

---

1) Da obiger Aufsatz anonym erscheint, so halte ich mich zu der Erklärung verpflichtet, dass ich meinestheils ihn nicht vertrete.

D. Guerike.

Digitized by Google

Offene Bekenntnisse des vormaligen Pfarrers Keyl in Niederfrohna über seine Gemeinschaft mit Stephan und die darin begangenen Versündigungen.

Nach des Verfassers Willen mitgetheilt von Dr. Rudelbach.

Vorwort.

So tief einen jeden treuen Freund der Kirche eine Auswanderung schmerzen musste, der noch keineswegs ein Widerstand bis aufs Blut oder eine entsprechende Versuchung vorausging, sondern welche nur die aus Menschenknechtschaft entsprungene Urtheilslosigkeit und Mangel an Prüfung der Geister wie der Zeit zur Voraussetzung hatte, so sehr muss die Wahrnehmung uns freuen und mit Trost in diesen Abendtagen der Kirche erfüllen, dàss binnen drei Jahren nicht nur das ganze Gewebe der Verführung durch Gottes gnädige Vorsehung gerissen, sondern auch die theuren Brüder, die zum grossen Theil ihre Mutter verkannten, jetzt den Weg wieder zu ihrem Herzen suchen, und der Wahrhaftigkeit und Treue des Herrn, der sie herumgeführt, unter bittern Thränen die Ehre geben. Und wie sollte nicht die Kirche sie als wahre Söhne, ihr doppelt werth, weil sie den Prüfungsweg der Leiden durchgemacht und im Schmelzofen des Elends geläutert sind, empfangen? Sie wird sich der Stunde erinnern, da der Herr den Hirten schlug, und die Heerde sich zerstreute, ja sie wird mit Mutterliebe, wenn sie auf die Söhne sieht, die jetzt ihr Herz gegen sie öffnen, auch das nicht unbeachtet lassen, wie Vieles, nächst der Macht der Verführung und der Schwäche des unbewachten Herzens, auf die Rechnung einer Zeit zu schreiben sey, in welcher so wenig treue und gute Hirten erfunden werden. — Wenn man aber in den vorliegenden „offenen Bekenntnissen“ unsers theuren Freundes, des Pastors Keyl, (welchen ähnliche

Digitized by Google

Mittheilungen des Past. Löber u. a., die gleichfalls uns zugekommen sind, zur Seite stehen) gewiss weder die Stimme der Zerknirschung vermissen wird, noch das Alles aufs schärfste beleuchtende Licht des göttlichen Worts, so wird man auf der andern Seite die leicht durchzufühlende Geneigtheit in diesem Aufsatze, wirkliche Fesseln in der äussern Lage der Kirche als Rosenketten zu betrachten, und die offenen, ungeheilten Wunden möglichst mit dem guten Vertrauen zum vaterländischen Rechte zu bedecken, auch wohl zu würdigen und zu entschuldigen wissen. Wer wie ein Vogel, entronnen dem Strick des Voglers, jubelt, der mag nicht gleich jede Luftschicht prüfen; es ist ihm genug zu wissen, dass er frei ist; und er steht wohl auch in Gefahr, einer *aura fallax* sich hinzugeben in eitel seligem Gefühle der befreiten Füsse, welche jetzt fertig sind zu treiben das Evangelium des Friedens. Es war unmöglich, dass die Entfesselung aus der schmachvollen Stephan'schen Knechtschaft nicht auch auf der andern Seite manche zu weit greifende Behauptungen und Voraussetzungen herbeiführen sollte, welche die Lutherische Kirche weder an sich anerkannt, noch durch ihre Entwickelung und Schicksale ratificirt hat — wie wir's u. a. in der Anzeige der Schrift des Herrn D. Vehse (Zeitschrift für die gesammte Luther. Theologie, 1840, III, S. 133. ff.) nachgewiesen haben. Die Gegenwart der Kirche und ihre gerechte Beurtheilung kann nur durch das wahrhaft historische Richtmaass gefunden werden. In diesem Lichte wird man würdigen müssen, was in dem Keyl'schen Aufsatze wie in der Vehse'schen Schrift lediglich als Sühnopfer für frühere übergreifende Behauptungen erscheint. — Zu diesen Vorbemerkungen fühlten wir uns gedrungen, sowie nicht minder zu der Versicherung, dass Alles in den folgenden Bekenntnissen unverändert gelassen ist, wie der Verf. es niedergeschrieben hat. Die Treue, welche unsere Zeitschrift einem jeden Verfasser verbürgt (denn wir achten sie als Brüder in Christo, die selbst ihr Zeugniss zu jeder Zeit vertreten werden) war man zwiefach einer solchen tiefen Stimme eines verwundeten und geheilten Herzens schuldig. Die wenigen Anmerkungen unter dem Texte, beigefügt, um das Lebens-

Digitized by

bild der Verführung und des ganzen Hergangs der Sache noch mehr zu concentriren, sind ebenfalls wörtlich entnommen aus einem Briefe des Pastors Keyl an seine frühere Gemeinde, datirt: Frohna in Perry-County 27. April 1841.

Rudelbach.

Nachdem bereits, seit der beklagenswerthen Auswanderung, fast drei Jahre verflossen sind, ohne dass ich über meine Mitverschuldung daran eine öffentliche Erklärung gegeben habe, so musste mein bisheriges Stillschweigen vielfache Missbilligung und manchen Verdacht gegen mich erregen, um so mehr, da vor längerer Zeit einer der mitausgewanderten Geistlichen, der seitdem selig verstorbene Pastor O. H. Walther in St. Louis, durch Veröffentlichung einer Busstagspredigt ein demüthiges Bekenntniss seiner Schuld abgelegt hat.

Ich erkannte zwar in der neuesten Zeit immer deutlicher, dass ich durch ein längeres Zaudern, meine Versündigungen auch öffentlich zu bekennen, die alten Sünden mit immer neuen nur vermehren würde. Allein je mehr ich über die Art und Weise, wie ich diess thun sollte, nachdachte, desto schwieriger wurde mir die Ausführung selbst, indem ich immer neue Verzweigungen meiner Schuld entdeckte, zugleich aber sah, wie mangelhaft meine Erkenntniss derselben sey und, durch die Erfahrung belehrt, fürchten musste, meine Erklärung vielleicht bald wieder ändern zu müssen. — Ich fürchtete auch, dass mein öffentliches Schuldbekenntniss Veranlassung geben könnte, die guten Früchte, die noch das Wort Gottes gebracht hatte, zugleich mit den bösen Früchten wegzuwerfen, die aus meiner unseligen Gemeinschaft mit Stephan hervorgegangen waren, und die Schuld von meinem verkehrten Thun und Treiben nicht mir allein, sondern auch dem Werke des HErrn überhaupt und Denen, die es rechtschaffen treiben, beizumessen. — Ich fürchtete auch, es könnte dabei viele Gelegenheit gegeben werden zur Verspottung des heiligen Namens Gottes, zur Verwerfung seiner Gnadenwirkungen, zu gefährlicher Geringschätzung und Verachtung der Bekenntnisse der lutherischen Kirche, zur Bestärkung in falscher Sicherheit und im Widerstreben gegen Gottes heiliges Wort.

Doch der in der heiligen Schrift enthaltene Befehl, dass, „Einer dem Andern seine Sünden bekennen“ solle, sowie die darin erzählten Beispiele von Sündenbekenntnissen haben mich endlich über alle diese Bedenklichkeiten, so weit ich sie bis jetzt erkannt habe, hinweggehoben, und so will ich nicht länger säu-

Digitized by Google

men, meine Schuld, wie ich schon in mehreren Privatbriefen gethan, hiermit auch öffentlich zu bekennen. Ich thue diess zunächst gegen meine früheren, treulos von mir verlassenen Gemeinden, sodann aber auch gegen Alle überhaupt, denen ich Anstoss und Aergerniss gegeben oder sie zum Seufzen über mich bewogen habe, und insbesondere gegen alle Mitausgewanderten.

Gott lenke die Herzen der Leser, dass sie diese Schrift mit versöhnlichem Geiste und mit Gottesfurcht lesen, und dass sie es mit Nachsicht beurtheilen, wenn ich in einer oder der andern Beziehung etwas unerwähnt gelassen oder nicht genau genug bezeichnet haben sollte. Ach, dass es Gott gefiele, wieder gut zu machen, was ich böse gemacht, und dass diese Schrift etwas dazu beitragen möchte!

Vor Allem will ich nun offen darlegen, wie ich ein blinder Anhänger Stephans geworden war.

Ich lernte Stephan im Jahre 1828 in Leipzig kennen, und weil ich ihn für einen erfahrnen Diener des göttlichen Wortes hielt, benutzte ich seinen Rath in manchen Stücken, die sich auf die Vorbereitung zum Predigtamte bezogen. Als mir im folgenden Jahre das Pfarramt zu Niederfrohna anvertraut wurde, war ich noch frei von aller Anhänglichkeit an seine Person. Ich unterwarf mich damals seinen Behauptungen und seinem Eigensinne so wenig, dass ich ihm offen widersprach. Diess geschah namentlich bei einem längeren Zusammenseyn mit ihm im Jahre 1831, wo ich, mit ihm selbst, wegen eines gefährlichen Irrthums in der Lehre von der Obrigkeit, und dann auch mit einem seiner Anhänger, wegen eines heftigen Ausbruchs von Stephans Zorn über eine unbedeutende Kleinigkeit, in Streit gerieth. Als ich nun desshalb, auf Stephans Veranstaltung, in mehreren Briefen sehr hart gestraft wurde, und ich mich doch nicht überzeugen konnte, Unrecht gethan zu haben, so war die Folge davon, dass ich mich fast zwei Jahre in gänzlicher Entfernung von Stephan hielt. — Allein es wurde mir von Seiten der Anhänger Stephans immer schärfer vorgehalten, dass ich durch solche Trennung von ihm mir und meinen Gemeinden grosse geistliche Vortheile entzöge, die Einigkeit der wahren Kirche störe, den Gliedern derselben schweres Aergerniss gebe, durch mein Beispiel sie zu ähnlicher Trennung verleite, und Denen, welche noch gewonnen werden könnten (nämlich für Stephan), die Verbindung mit ihm verdächtig mache; es geschähe nur aus Stolz, dass ich, als ein junger unerfahrner Mann, mich einem so ehrwürdigen und erfahrnen Manne nicht unterwerfen wolle, dem doch unter allen Dienern des göttlichen Worts in unserer Zeit keiner zu vergleichen wäre. — Durch solche und ähnliche Vorstellungen liess ich mich wieder in das Netz

Digitized by Google

locken, dem ich schon einmal glücklich entgangen war, und als ich im Jahre 1834 Veranlassung hatte, nach Dresden zu reisen, knüpfte ich die frühere Verbindung mit Stephan wieder an, ohne vorher über die streitigen Punkte ins Reine gekommen zu seyn; ja ich beging die Thorheit, ihn mit den demüthigsten Ausdrücken um Verzeihung zu bitten. — Von dieser Zeit an nahm mein Vertrauen zu ihm immer mehr zu, denn ich glaubte bei ihm, wie sonst bei keinem der mir bekannten Lehrer, viel Lobenswerthes vereinigt zu finden.

Stephan besass, so weit ich es damals beurtheilen konnte, eine genaue Kenntniss der reinen Lehre der lutherischen Kirche, eine umfassende Einsicht in den immer grösser gewordnen Verfall derselben, eine scharfe Unterscheidungsgabe in Beurtheilung des falschen und des wahren Lutherthums, einen grossen Eifer, an dem letzteren festzuhalten, namentlich im Gegensatze zu der immer mehr überhandnehmenden Lauheit und zu der Neigung, allen Confessionsunterschied um der Liebe willen, aber auf Kosten der Wahrheit, aufzuheben. Seinen gedruckten Predigten musste ich, hinsichtlich der Reinheit der Lehre und der populären Darstellung, vor allen neuern den Vorzug geben. Stephan besass eine ausgebreitete Kenntniss der Welt, und von den Erfahrungen eines Christen in den verschiedensten Verhältnissen konnte er oft sehr treffend reden und dabei manchen guten Rath geben.

Den Widerwillen, der sich auf mancherlei Weise gegen Stephan kund gab, hielt ich für ein Leiden um Christi willen, und ehrte ihn desswegen um so mehr, besonders da die Widersacher gemeiniglich nicht seine Lehre, sondern seine Lebensweise tadelden; wobei er Viele, sogar die Obrigkeit zu täuschen wusste, so dass er aus vielen Untersuchungen immer als unschuldig hervorging. Desshalb gab ich desto mehr dem Gedanken Raum, dass alle übeln Gerüchte über Stephans geheime Sünden nichts als Verleumdungen wären, die nur aus Widerwillen gegen die von ihm vorgetragene Lehre hervorgingen. Ich kann vor dem Angesichte des allwissenden Gottes versichern, dass ich während meiner ganzen zehnjährigen Bekanntschaft mit Stephan und so oft ich mit ihm zusammen gewesen, von diesen Werken der Finsterniss, die er trieb, nicht die geringste Spur gehabt, ja dass ich nie so etwas auch nur geahnet habe, indem ich mich ganz der Täuschung hingab, als sey er, wie er immer behauptete, ein von seiner Familie vernachlässigter, vielgeplagter, armer und kränklicher Mann, dessen einzige noch übrige und ihm zum Bedürfniss gewordne Erholung ein unschuldiger Spatziergang und ein Besuch seiner Beichtkinder sey. Ueberdiess fühlte ich mich ihm zu vielem Danke verpflichtet; denn ich kann es nicht leugnen, dass

Digitized by Google

Stephan mir manchen guten Rath, manche richtige Belehrungen und treffende Zurechtweisungen gegeben hat; allein theils war das Wahre mit mehr oder weniger Falschem vermischt, welches letztere ich nun aber auch als wahr zutrauensvoll annahm, theils habe ich den Gewinn des Wahren leider allzutheuer erkaufen müssen.

Stephan empfahl mir zwar dringend und wiederholt das Lesen der heiligen Schrift, der symbolischen Bücher, der Schriften Luthers und anderer lutherischer Lehrer; allein er gewöhnte mich immer mehr, bei der Erklärung der heiligen Schrift seine Auslegung als die allein richtige anzunehmen und die Schriften lutherischer Lehrer durch ein von ihm gefärbtes Glas anzusehen, so dass ich leider die Aussprüche Luthers und Anderer manchmal zur Bestärkung im Stephanismus gemissbraucht habe. Stephan wusste seine Anhänger auf allmälige und unvermerkte Weise zu einem gewissen Misstrauen gegen jene Lehrer zu verleiten, indem er gelegentlich auf diese und jene Mängel in ihren Schriften, und manchmal nicht ohne Grund, aufmerksam machte. Von Luthers Schriften pflegte er, so oft sie mit seinen Behauptungen im Widerspruche standen, zu sagen „das müsse man anders verstehen, Luther habe sich an andern Orten deutlicher darüber ausgedrückt" oder „es passe nicht für unsere Zeit." Denn ein besondrer Diebsgriff, womit er seinen verblendeten Anhängern die Schriften Luthers, wiewohl er sie ihnen in die Hände gab, doch aus dem Herzen wiederum stahl, war der, dass er immer behauptete „Luther müsste aus seiner Zeit in die unsrige übersetzt werden." Solche Aeusserungen aber that er mit einer erheuchelten tiefen Demuth, als wenn er sich selbst für den geringsten Schüler Luthers hielte; ja er sagte sogar mehrmals „wenn es erlaubt wäre, Heilige anzubeten, so wollte er vor Luthern niederfallen." Dabei wusste er sich auch den Schein zu geben, als wenn er nicht nur in den theologischen, sondern auch in andern Wissenschaften umfassende und gründliche Kenntnisse besässe, womit er sogar manche begabte und kenntnissreiche Männer getäuscht hat. — Ihr Anschluss an Stephan, ihre öffentliche Vertheidigung seiner Person und Lehre, ihre Bekenntnisse dessen, was sie ihm alles zu verdanken hätten, ihr Eifer sich auch durch grosse Opfer dankbar zu beweisen, ihre demüthige Unterwerfung unter sein Urtheil, ihre Verwendung bei allen nur vorkommenden Gelegenheiten — diess Alles blendete mich immer stärker.

Ich sahe an mehreren dieser ehrenwerthen Männer, die ich persönlich kannte, so wie an manchen anderen theuern Freunden, die mit Stephan in Verbindung standen, solche Eigenschaften wahrer Christen, die mich zur Nacheiferung reizten; nur verwechselte ich damit oft das, was ihnen von der Gemeinschaft mit Stephan anhing, und gerieth, indem ich diess nachahmte, immer

Digitized by Google

tiefer in den Stephanismus hinein. — Fern sey es von mir, diesen meinen Freunden, deren Namen mir noch theuer und werth sind, die Schuld davon beizumessen oder ihnen den Vorwurf machen zu wollen, dass sie mich nicht gewarnt hätten; es wären doch höchst wahrscheinlich ihre so wie anderer Leute Warnungen, bei meiner grossen Verkehrtheit, vergeblich an mir gewesen. — Mir allein gebe ich die Schuld, dass ich mich in dem entsetzlichsten Wahne habe verführen lassen, ja ich bekenne mit tiefer Wehmuth, dass ich Andere, sowohl durch meine Worte als durch mein Beispiel, zu immer grösserer Anhänglichkeit an Stephan verführt habe, welche Verführung wegen meiner amtlichen Stellung und des von Vielen mir geschenkten Zutrauens um so verderblicher wirken musste.

Ich gerieth unvermerkt immer tiefer in die schmachvollste Menschenknechtschaft gegen Stephan. Ich liess mir mannichfache Quälereien von ihm gefallen, und glaubte dabei, diess diene zu meiner heilsamen Demüthigung und gehöre zu dem Gehorsam und zu der Ehre, die ich ihm schuldig sey, denn ich hielt ihn — ach, es kommt mir jetzt unglaublich vor — für ein auserwähltes Rüstzeug Gottes, für das letzte Licht in dieser Zeit, für eine Säule der Kirche. — Durch solche und ähnliche Selbstüberredungen befestigt, habe ich Stephan, sowohl durch sündliches Stillschweigen, da ich ihn doch Amts- und Gewissenshalben hätte tadeln sollen, als auch durch ausdrückliche Lobeserhebungen immer stolzer, frecher und sichrer gemacht. — Ich war auch so thöricht, ihn von den meisten Vorgängen, besonders in meinem Amte, zu benachrichtigen und mir seinen Rath auszubitten, den ich auch pünktlich befolgte; ja sogar in den gewöhnlichsten Dingen wagte ich nicht, ohne sein Gutachten etwas vorzunehmen. Diess Alles geschah in der Absicht, nur recht genau nach dem Worte Gottes und nach den Einsichten eines so erfahrnen Mannes mich zu verhalten. Seine Gunst zu besitzen, hielt ich für ein unschätzbares Glück, hingegen fürchtete ich seinen Unwillen in hohem Maasse; ja ich hätte es damals für das grösste Unglück gehalten, wenn ich aus seiner Gemeinschaft wäre verwiesen worden.

Wer sich Stephan nicht so unbedingt unterwerfen wollte, auch keine Hoffnung machte, dass diess noch später geschehen würde, den verdächtigte, tadelte, verwarf und mied er. Auch hierin trat ich leider in seine Fussstapfen [1]). O, wie manche Bande,

---

1) „Die Anhänger Stephans hielten sich allein für ächte Lutheraner, oft nur um des blossen, todten Bekenntnisses willen zu den symbolischen Büchern; und wenn sich schon andere auch noch so aufrichtig dazu ebenfalls bekannten, so wurden sie doch, wenn sie sich nicht auch zu Stephan bekannten und sich ihm ganz unterwarfen, als in der Lehre unreine und mit vielem falschen Wesen befleckte, falsche und ungläubige, herrnhutische, stolze, ei-

Digitized by Google

die mich früher mit rechtschaffnen Freunden und Solchen, denen ich zu grossem Danke verpflichtet war, namentlich auch mit theuern Amtsbrüdern verbunden hatten, wurden auf diese Weise zerrissen!

Diese abgöttische Verehrung Stephans äusserte nun, wie auf mich selbst, so auch auf meine ganze Amtsführung einen verderblichen Einfluss. In meiner Predigtweise wurde ich immer mehr ein sklavischer Nachahmer Stephans, indem ich seine Predigten für unübertreffliche Muster hielt, desshalb auch die damals noch nicht darin erkannten Mängel unvermerkt mit annahm, ja durch eigne Mängel vermehrte. Ich habe namentlich in meiner Lehrweise oft den Verdacht gegen mich erregt, als ob das wahre Christenthum in einer äusserlichen, klösterlichen Abgeschiedenheit von der Welt und in gewissen Formen des öffentlichen und Privat-Gottesdienstes bestehe, als ob ich Diejenigen nur für wahre Christen halte, die diese Weise annahmen und sich näher an mich anschlossen. Ich habe leider dadurch Manchen zu allerlei schädlichen Vorurtheilen gegen das wahre Christenthum veranlasst. Ich habe oft durch unzeitige und übertriebene Schärfe und Härte in meinen Ausdrücken die Zuhörer mehr erbittert als überzeugt, öfterer mit dem Gesetze niedergedonnert, als mit dem Evangelio wieder aufgerichtet, mehr die Last der Sünde fühlen lassen, als die Lust an der Gnade Gottes erweckt. Ich habe die Busse zu Gott, den Glauben an Christum, den neuen Gehorsam, die Beständigkeit bis ans Ende u. s. w. nicht immer in der gehörigen Verbindung und nicht deutlich genug als eine alleinige Frucht der Gnade, vielmehr oft so dargestellt, dass leicht der Gedanke entstehen konnte, es sey unmöglich, so zu leben. Ach, wie viele heilsame Frucht des Wortes Gottes habe ich auf solche und ähnliche Weise gehindert!

Ferner habe ich in meinem Benehmen gegen Andere, und besonders gegen Glieder meiner Gemeinden, mir manches Tadelnswerthe von Stephan angeeignet. Ich bewies mich im Umgange mit Andern oft sehr unfreundlich, hart und zurückstossend, ungeduldig und lieblos. Ich entzog mich immermehr dem Umgange mit Gemeindegliedern, die nicht meines Sinnes waren, nahm mich der Kranken nicht mit der gehörigen Sorgfalt und Schonung an; ich ging den Irrenden nicht mit rechter Treue und erbarmender Liebe nach; ich vermied nicht vorsichtig genug allen bösen Schein und nahm zu wenig Rücksicht auf das Urtheil Anderer und auf die öffentliche Meinung. Ich vertheidigte mich nie gegen Verunglimpfungen in öffentlichen Blättern, was ich doch um der Wahrheit und um meines Amtes willen hätte thun sollen; ich hörte zu

---

gensinnige und blinde Leute verschrieen; ihre Gemeinschaft wurde für sehr gefährlich gehalten und daher streng gemieden."

Digitized by Google

wenig auf guten Rath, auf freundliche Bitten und Wünsche in billigen Dingen. Durch dieses mein Benehmen wurde leider die Liebe und das Vertrauen zu mir bei einem grossen Theile der Gemeinden immer mehr geschwächt und dadurch auch der Segen meines Amtes verringert [1]).

Endlich muss ich im Bezug auf meine Amtsführung noch meine Schuld im Betreff derjenigen bekennen, welche man vorzugsweise, und grösstentheils nicht mit Unrecht, meine Anhänger zu nennen pflegte. Denn leider habe ich ihre persönliche Anhänglichkeit an mich desto mehr genährt, je mehr ich selbst ein eifriger Anhänger Stephans wurde, wobei ich denn meine Anhänger durch übertriebene Lobeserhebungen Stephans zugleich zu Anhängern des Letzteren machte. Von dem, was Gottes Werk an ihren Seelen gewesen ist, rede ich hier nicht, denn ich bin überzeugt, dass Gottes Gnade an Manchen unter ihnen, sowie an manchen Andern meiner Zuhörer, die sich nicht näher an mich anschlossen, nicht vergeblich gewesen ist; und hoffe auch, dass Manche derselben diese Gnade werden bewahrt haben; ich rede nur von meinem verkehrten Thun und Treiben. — Das, was Anfangs und in gewissen Fällen für Manche Bedürfniss war, bei mir besondern und weitern Unterricht, Rath und Trost aus Gottes Wort zu suchen, wurde immer mehr Gewohnheit, die zuletzt fast Gesetzeskraft erhielt. Das öftere oder seltnere Kommen zu mir wurde als ein Maassstab angenommen, nach welchem die Einzelnen zu beurtheilen wären. Denn der Wahn nahm immer mehr überhand, dass Niemand ohne besondern Rath seines Seelsorgers den rechten Weg zum Himmel finden und darauf bleiben, ja auch in gewöhnlichen irdischen Dingen, wo schon die gesunde Vernunft hinreichend ist, sich christlich verhalten könne. Das, was nur der Seelsorger sagte, wurde gewöhnlich nicht erst, wie es doch

---

1) „Das erkenne ich jetzt wohl, dass meine Lehrweise je länger desto mehr eine im Ganzen mehr gesetzliche als evangelische gewesen ist, mehr strafend als überzeugend, mehr drohend als lockend, mehr finster als freundlich, mehr mit dem Stabe Wehe als mit dem Stabe Sanft, mehr niederdrückend als aufrichtend, mehr nach dem knechtlichen als nach dem kindlichen Geiste. In meinem Umgange mit andern namentlich als Seelsorger ahmte ich Stephan nach in seiner oft übermässigen Strenge, in seiner Herrschsucht über die Gewissen, in seiner Einmischung in weltliche Angelegenheiten, in seinen zu guten oder zu bösen Vorurtheilen gegen gewisse Personen, in seiner Gewohnheit, allerlei Zuträgereien seiner Vertrauten ohne Weiteres Glauben zu schenken, in seiner übertriebenen Hochstellung des Predigtamts, in seiner Forderung einer unbedingten Unterwerfung unter dieses Amt, in seiner Verketzerungssucht und Verdächtigung rechtschaffner Lehrer und Kinder Gottes, in seinem abstossenden, rauhen, unevangelischen Benehmen gegen die Welt, in seinem Nichtachten derer, welche draussen stehen, in seiner Trennungssucht von allen, die ihm nicht unbedingt beistimmten, oder wohl gar widersprachen.“

Digitized by Google

aller Christen Pflicht ist, nach dem untrüglichen Worte Gottes geprüft, sondern ohne solche Prüfung, die man oft schon für ein Kennzeichen des Misstrauens ansah, als wahr angenommen, und zwar desshalb, weil der, welcher es sagte, das Predigtamt von Gott empfangen hätte, und weil man solche Stellen der Bibel, wo vom Gehorsam gegen Lehrer die Rede ist, ohne alle Einschränkung anwendete [1]). Auf solche und ähnliche Weise wurden leider die Herzen Vieler zu einer sündlichen, sectirerischen Anhänglichkeit an meine und an Stephans Person verleitet und wohl auch zu einer solchen gegenseitigen Gemeinschaft verbunden, die ihnen mehr Schaden, als Nutzen gebracht haben mag [2]). Da nun

---

1) „Es kam immer mehr dahin, und ich liess es geschehen, dass ihr (und Andere mit Euch) eine geheime Abgötterei mit dem heiligen Amte triebet, das ich Unwürdiger führte; denn ohne Zweifel war Vieler Furcht, Liebe und Vertrauen auf das Amt neben oder über Gott, der es gestiftet hat, gerichtet; und gewiss thaten und unterliessen Viele Manches nur um des Pastors, nicht um Gottes willen, nicht weil es Gott, sondern weil es der Pastor so gesagt hatte und es so haben wollte. Wer bei dem Pastor gut stand, der glaubte, es stehe mit ihm selbst auch vor Gott gut; wer bei dem Pastor übel stand, der glaubte oft schon deshalb, es müsse auch vor Gott mit ihm übel stehen; und so befanden sich jene oft in falscher Ruhe, diese in falscher Unruhe. Man betrachtete den Pastor in einem solchen verkehrten Sinne als seinen Seelsorger, dass man der eigenen Sorge für die Seele sich überhoben glaubte. Man wagte gar nicht mehr das, was der Pastor sagte, nach dem Worte Gottes zu prüfen; man nahm es ohne Weiteres an, und glaubte, wenn es mit dem Worte Gottes übereinstimmte, nicht aus dieser Ursache, wie es doch seyn sollte, sondern deshalb, weil es der Pastor gesagt hatte, den man für den untrüglichen Ausleger des göttlichen Worts hielt; ja man sahe oft die Zweifel und Bedenklichkeiten, die im Herzen gegen dies und das aufstiegen, so wie die Warnungen und Anklagen des Gewissens für Eingebungen des Satans und für Ausgeburten des verderbten Herzens an, und unterdrückte sie deshalb bei sich und Andern mit Gewalt, ohne den Grund derselben recht zu prüfen — wodurch natürlich immer grössere Blindheit, immer stärkere Betäubung des Gewissens und also immer grössere Verkehrtheit herbeigeführt wurde."

2) „Namentlich herrschten unter dieser Gemeinschaft ein unerträgliches Splitterrichten und Vergessen des eigenen Balkens, Verleumdungssucht und Afterreden, Angeberei und Zutragen von allerhand Vorfällen oder Aeusserungen, Verdrehung und Uebeldeuten oft unschuldiger oder nicht böse gemeinter Reden und Handlungen, unbesonnene und unbarmherzige Bestrafung Anderer, geistliche Prahlerei mit Erkenntniss und Erfahrung, und auf der andern Seite wieder viel ungeistliches Geschwätz, Scherz und Narrentheidingen, Lieblosigkeit und Ungerechtigkeit, Verstellung und Heuchelei, Ueberhebung und Eigendünkel, Neigung, von den Anderen Arges zu denken, Leichtsinn und Missbrauch der christlichen Freiheit, und doch auch wieder Gewissensdrängerei. Ach, wie viel Schaden haben da Viele an ihrer Seele in dieser Gemeinschaft erlitten! Auch hatte sie manchen verderblichen Einfluss auf irdische Verhältnisse; denn Mancher ist dadurch zur Vernachlässigung seines von Gott ihm angewiesenen Berufes, zur Untreue in der Versorgung der Seinigen, zur Theilnahme an allerlei seine Kräfte übersteigenden Ausgaben und zur Verzichtleistung auf manche Vortheile, deren er sich mit gutem Gewissen bedienen konnte, verleitet worden. Und wie Vieles ist noch, womit ich Andere, und namentlich auch Euch, meine Lieben, bei meiner Anhänglich-

Digitized by Google

jene Besuche bei mir immer mehr zur Regel wurden, die Meisten aber wegen ihrer Berufsgeschäfte am Tage keine Zeit dazu hatten oder von ihren Angehörigen abgehalten wurden, so wählten sie dazu den Abend, kamen oft sehr spät, oder mussten, weil Andere vor ihnen gekommen waren, lange warten, oder begleiteten mich wohl auch auf meinen Spatziergängen. Hierbei muss ich aber der Wahrheit gemäss und vor Gott, der Augen hat wie Feuerflammen, betheuern, dass ich bei diesen Besuchen oder bei andern Gelegenheiten auf keine Weise und zu keiner Zeit in Stephans abscheuliche Fussstapfen getreten bin, und dass auch an den Abendspatziergängen nie eine einzige Person des andern Geschlechts Theil genommen hat. Ich habe viel, unaussprechlich viel vor Gott und Menschen gesündigt und mich vieler Sünden Stephans theilhaftig gemacht; aber vor solchen Sünden hat mich allein Gott bewahrt; denn ich messe das Lob davon nicht mir bei, da ich ja doch durch Nichtvermeidung des bösen Scheins vielfaches schweres Aergerniss gegeben habe.

Es wurde über Manche meiner sogenannten Anhänger Klage geführt, dass sie sich allein für fromm hielten und die Andern verachteten, dass sie in ihrem Benehmen, besonders gegen ihre Anverwandten und früheren Freunde, zurückstossend, unfreundlich, vsrdammungssüchtig wären, dass sie in ihren Berufsarbeiten nachlässig, gegen ihre Eltern und Vorgesetzten ungehorsam und unehrerbietig, als Eheleute unfriedlich, als Eltern gegen ihre Kinder entweder zu streng oder zu nachsichtig, überhaupt aber nicht ordnungsliebend, in ihren Reden unzuverlässig und verleumdungssüchtig, in ihrem Umgange oft falsch und heuchlerisch wären. — Ich vermag jetzt nicht zu beurtheilen, in wie weit diese Klagen gerecht gewesen; leider aber bin ich gegen solche und andere Fehler der Gemeindeglieder und Auswärtiger, die sich zu mir hielten, oft blind oder zu nachsichtig gewesen; ja ich habe sie, wenn auch unabsichtlich, wohl gar darin bestärkt und ihnen dadurch grossen Schaden an ihrer Seele zugefügt, bei andern aber zu dem Vorwurfe, als ob ich stolz und parteilich sey, vielfältigen Anlass gegeben.

Manchen Anstoss gaben ferner die häuslichen Zusammenkünfte zum gemeinschaftlichen Lesen der heiligen Schrift, sowie die sonntäglichen Wiederholungen der Predigten in der Kirche. Beide Arten der Versammlungen konnten allerdings einen Ver-

---

keit an Stephan irre gemacht, betrübt, gedrängt, Unrecht gethan und geärgert habe! Ach, der barmherzige Gott wolle doch Alles, was ich böse gemacht, nach seiner Weisheit und Treue wieder gut machen, und die schweren Wunden heilen! Ihr aber wollet mir um der Liebe Christi willen solches alles von Herzen vergeben, und meiner schweren Schuld nicht mehr eingedenk seyn!“

Digitized by Google

dacht des Conventikel- und Sectenwesens erwecken, was ich damals weder erkannte, noch zu verhüten bemüht war, und demnach hätten sie vielleicht lieber, obgleich ich ihnen nicht allen Nutzen absprechen mag, ganz unterbleiben sollen. Endlich muss ich noch eines Umstandes erwähnen, der mich leicht in den Verdacht bringen könnte, als ob ich auch, wie Stephan, mich der Veruntreuung anvertrauten Gutes schuldig gemacht hätte.

Es wurden nämlich seit mehreren Jahren, sowohl im Hause als bei den Predigtwiederholungen in der Kirche, freiwillige Geldeinlagen gemacht, welche früher zur Unterstützung des Missionswerkes, später zum Besten der Bibelgesellschaft, zur Unterstützung bedürftiger Studirender, zur Anschaffung einer Altar- und Kanzelbekleidung, aber leider auch zu Geschenken für Stephan und zu Beiträgen für das Nachschreiben seiner Predigten angewendet. Gewiss ist dadurch mancher Arme zu Ausgaben, die seine Kräfte überstiegen, verleitet worden, was mir jetzt noch herzlich leid thut; aber zu meinem Nutzen (das kann ich vor Gott versichern), habe ich nicht eine einzige jener Gaben verwendet. Hingegen muss ich mich, bei meiner grossen Unwürdigkeit, der oft sehr kostbaren Geschenke schämen, welche mir von Zeit zu Zeit von Unbemittelten und Armen verehrt wurden. Nicht weniger habe ich mich der Gedichte und Glückwünschungsschreiben zu schämen, die ich bei Geburtstagen und andern Gelegenheiten erhielt.

Nachdem nun auf solche und ähnliche Weise die Gemüther der mir Zugethanen an einen immer engeren Verband nicht nur unter sich, sondern auch mit den anderweitigen Anhängern Stephans gewöhnt worden waren, so musste der Plan zu einer gemeinschaftlichen Auswanderung einen fruchtbaren Boden finden, wobei ich mich leider sowohl durch die eigne Theilnahme, als durch Verführung Anderer immer schwerer versündiget habe.

Die erste Bedeutung, dass es vielleicht bald nöthig seyn werde, auszuwandern, gab mir Stephan schon im Jahre 1830, doch habe ich mich damals noch gar nicht weiter mit diesem Gedanken beschäftigt; mehr geschah diess bei meiner wiedererneuerten Verbindung mit Stephan. Um Pfingsten 1836 aber wurde in Dresden eine besondere Zusammenkunft der eifrigsten Anhänger Stephans veranstaltet, in welcher der damalige Zustand der lutherischen Kirche in Sachsen, ja in ganz Deutschland — natürlich nur nach stephanistischen Grundsätzen — erwogen und derselbe als so hoffnungslos dargestellt wurde, dass das Fortziehen in ein anderes Land, und zwar — um volle Religionsfreiheit zu haben — nach den vereinigten Staaten von Nordamerika, als dringend nothwendig erscheinen musste; doch sollte gewartet werden, bis Gott selbst einen Wink geben würde, diesen Entschluss auszuführen. Diesen Wink glaubte man in der wohlverdienten, von

Digitized by Google

uns aber für ein Zeichen seines Märtyrerthums gehaltenen Suspension Stephans im Spätherbste des folgenden Jahres zu sehen, und seit dieser Zeit fing auch ich immer mehr an, die, welche mir anhingen, von der nahen Auswanderung in Kenntniss zu setzen, wobei jedoch nach Stephans Anordnung die grösste Vorsicht gebraucht werden sollte, damit weder unser Plan auf irgend eine Weise vereitelt oder erschwert würde, noch auch Andere, die nicht unseres Sinnes wären, aus irdischen Absichten sich an uns anschlössen. Auch hierin befolgte ich die Weisung Stephans. Ich forderte zwar Niemanden zur Auswanderung geradezu auf, hielt auch unser Vorhaben sehr geheim und erschwerte den Anschluss an uns durch vielfache Bedingungen; natürlich aber vermehrte ich dadurch nur das Verlangen darnach, und verführte dazu durch Alles, was ich von der Nothwendigkeit einer Auswanderung sagte. — Ich muss hierbei bemerken, dass diess nicht meine Erfindung, sondern das allgemeine, von Stephan ausgegangene Geschrei der Stephanisten war. Wahres und Falsches war aufs Täuschendste darin vermischt, und theils waren aus manchen richtigen Grundsätzen falsche Folgerungen gezogen, theils aber waren auch die Grundsätze selbst mehr oder weniger falsch, indem nämlich solchen Dingen, die nur unter gewissen Voraussetzungen eine unzweifelhafte Verbindlichkeit auflegen, eine unbedingte Nothwendigkeit zugeschrieben wurde. Die blendende Schlussfolge wurde übrigens späterhin von Stephan und von uns selbst in wichtigen Dingen übertreten. — Was ich nun, in diesem Sinne, gegen meine Umgebungen aussprach, war dem Hauptinhalte nach Folgendes:

Wer selig werden will, müsse nicht nur das Wort Gottes selbst, sondern auch die öffentliche reine Predigt desselben, und nicht bloss die rechte Taufe, sondern auch die kirchliche Absolution und das heilige Abendmahl rein und unverfälscht haben. Da nun die lutherische Kirche unter den sichtbaren Kirchen die einzige sey, welche das Wort Gottes und die heiligen Sacramente lauter und unverfälscht habe, so müsse sich Jeder, der diese wahre Kirche kenne, wann es ihm nur einigermaassen möglich sey, dazu halten. Die lutherische Kirche in Sachsen nun habe zwar noch die symbolischen Bücher dem Namen nach beibehalten, in der That aber würde in den meisten Kirchen und Schulen offenbar und ungeahndet wider die von den Lehrern beschwornen symbolischen Bücher gelehrt, auch würden die Sacramente an vielen Orten verfälscht. Diejenigen Lehrer, welche sich noch fest an die symbolischen Bücher hielten, müssten sich desshalb offenbare Vorwürfe gefallen lassen und mit Recht fürchten, dass, bei fortwährendem Festhalten, schärfere Maassregeln gegen sie ergriffen, und sie vielleicht wohl gar ihres Amtes entsetzt werden würden.

Digitized by Google

Da nun überdiess schon vielfältig und öffentlich besprochen und gewünscht worden sey, dass die Vereidung auf die symbolischen Bücher abgeschafft, und dadurch die Scheidewand zwischen Lutheranern und Reformirten aufgehoben, auch hinsichtlich der Agende, der Gesang- und Schulbücher sogenannte zeitgemässe Veränderungen vorgenommen werden möchten; so sey bei diesem Zustande und dem fast allgemeinen Hasse gegen das Wort Gottes nichts mehr für die lutherische Kirche zu hoffen, und sie würde sich nicht mehr lange halten können. Es sey aber unsere Pflicht, für die Erhaltung derselben, für uns und unsere Nachkommen alle mögliche Sorge zu tragen, und diess könne auf keine andere Weise geschehen, als wenn wir, die wir der letzte Rest der wahren lutherischen Kirche wären, dieselbe aus Europa nach Amerika verpflanzten und ihre frühere Reinigkeit in Lehre, Verfassung und Leben wieder herzustellen suchen würden, wozu die Einführung einer strengeren Kirchenzucht und der bischöflichen Verfassung, nach dem Vorbilde der schwedisch-lutherischen Kirche, und die Aufrichtung christlicher Unterrichts- und Bildungsanstalten dienen sollte. Bei solchem Aufblühen der Kirche werde auch der zeitliche Wohlstand immer mehr gedeihen, wozu durch allerlei glänzende Darstellungen Amerika's alle Hoffnung gemacht wurde.

Ach, wie schäme ich mich jetzt vor Gott und Menschen alles dessen, was ich je Sündliches und Thörichtes zur Beförderung der Auswanderung geredet habe! Denn obgleich der damalige Zustand der lutherischen Kirche überhaupt und auch in Sachsen im Ganzen kein erfreulicher war, und manche Besorgnisse für die Zukunft erweckte, so hätte ich doch, als ein Diener dieser Kirche, meine Gemeinden und andere Christen desto mehr zum Gebet, zur Geduld, zur Beständigkeit ermahnen und ihnen in diesem Allen ein Muster seyn sollen; und da mir noch gestattet war, nach meinem Eide auf die symbolischen Bücher mein Amt zu verwalten, so hätte ich mich und meine Gemeinden zur Erkenntniss dieser Wohlthaten erwecken und, anstatt zu klagen, vor Allem die Klagen meiner Vorgesetzten, meiner befreundeten Amtsbrüder, meiner Gemeinden und anderer über mich besser beachten und das, was ich, ohne Verletzung meines Gewissens, um des Friedens und um der Liebe willen, sowie aus christlicher Klugheit hätte thun oder unterlassen können, nicht eigensinnig verweigern sollen. — Welch eine freche Lüge war es, zu behaupten, es sey mit der lutherischen Kirche aus, nicht nur in Sachsen, sondern in ganz Deutschland, ja in Europa, indem ja unleugbare Thatsachen das Gegentheil zeigten, und durch jene Behauptung so manche, an dem kirchlichen Bekenntnisse noch festhaltende Lehrer und Gemeindeglieder verworfen wurden! — Welch ein pharisäischer Selbstruhm war es, den Stephanistenhaufen den

Digitized by Google

letzten Rest der wahren lutherischen Kirche zu nennen, indem schon damals so viel ganz Unlutherisches bei uns im Schwange ging und es nun aller Welt offenbar geworden ist, wie unter dem Ruhme des strengsten Lutherthums der Name Gottes geschändet und gelästert und das buchstäbliche Bekenntniss der lutherischen Kirche von Stephan zu einem Netze der ärgsten Verführung, zu einem Deckel der Bosheit, ja eines neuen Papstthums schändlich gemissbraucht worden ist! Welch eine Vermessenheit, unserem theuern Vaterlande, ja einem ganzen Welttheile die Strafgerichte Gottes anzukündigen, die uns mit doppelter Schwere hätten treffen sollen! Was aber die allerschwerste Sünde war — es wurde das heilige Wort Gottes dazu gemissbraucht, dass man damit beweisen wollte, die Auswanderung sey Gottes Wille.

Auch ich habe mich dieser grossen Sünde theilhaftig gemacht, indem ich die Auswanderung, nach dem Vorgange Stephans, mit Noah's Eingehen in die Arche, mit Loths Flucht aus Sodom, mit dem Auszuge Israels aus dem Diensthause Egypten verglichen und dabei die Worte der Ruth zur Naëmi, „wo Du hingehest, da will ich auch hingehen, wo Du bleibst, da bleibe ich auch" zur Loosung gemissbraucht, und namentlich auch die Stellen von der Flucht bei dem Greuel der Verwüstung, von dem Abschütteln des Staubes, wenn man das Wort Gottes nicht hören wolle, von dem Ausgehen aus Babel, auf die Auswanderung gedeutet, und diejenigen, welchen die Zerreissung von Familienbanden und die Verlassung von Haus und Hof Gewissensnoth verursachte, mit den Worten Christi: „wer verlässet Häuser, oder Brüder, oder Schwestern, oder Vater, oder Mutter, oder Weib, oder Kinder, oder Aecker, um meines Namens willen, der wird es tausendfach nehmen und das ewige Leben ererben", zu Sünden wider das Gewissen verleitet habe.

Endlich wurde von Stephan um Ostern 1838 der nächste Herbst als Zeitpunkt der Auswanderung bestimmt.

Alle die Scheingründe, wie sie im Vorstehenden kurz angedeutet worden sind, wurden nun auf's Neue vorgebracht und auf alle Art verstärkt. Diejenigen, welche mit auswandern wollten, wurden, nach Stephans ausdrücklichem Gebot, zur reiflichsten Erwägung dieses Schrittes ermahnt; aber was wollten Diejenigen lange überlegen, die sich in drohender Gefahr glaubten, von den Flammen der Gerichte Gottes verzehrt zu werden, durch die Auswanderung aber für immer in Sicherheit, ja zum rechten Wohlseyn nach Leib und Seele zu gelangen hofften, und entschlossen waren, Alles daran zu setzen, um nur bei der wahren sichtbaren Kirche zu seyn! Und wenn sie sich nun bestimmt zur Auswanderung entschlossen hatten, so wurden sie aufs Neue, zufolge des geschärften Gebotes Stephans, mit einer peinigenden Prüfung

Digitized by Google

ihrer Absichten, ihrer geistlichen Erkenntniss, ihres ganzen Verhaltens und ihrer häusslichen Verhältnisse gemartert. Diess geschah besonders bei denen, welche Stephan, nach der eingeforderten Liste, wegen ihres Mangels an Mitteln nicht zulassen wollte, dabei aber gewöhnlich andere Ursachen zum Vorwande gebrauchte. — Ach, wie haben da Manche von Denen, die zurückgewiesen wurden, vielleicht fast mit Verzweiflung gerungen, indem ihnen wenig oder gar kein Trost gegeben wurde; sie hielten sich für überaus unglücklich, nun aber müssen wir sie glücklich preisen, indem sie Gott vor schweren Sünden und vielfacher Noth bewahrt hat!

Von nun an begann bei mir und bei Denen, die sich der Auswanderung anschlossen, eine neue Reihe mannigfaltiger und grosser Versündigungen, wodurch Gläubigen und Ungläubigen unsägliches Aergerniss gegeben wurde. — Ich, der ich bei der von mir gefürchteten Gefahr, mein Amt mit desto grösserer Treue hätte verwalten sollen, wurde ein treuloser Miethling und verliess meine Heerde; ich, der ich wähnte, es sey Gewissenspflicht für mich, auszuwandern, brach gewissenlos mein Gott und Menschen gegebenes Versprechen, die Heerde Christi zu weiden; — ich, der ich fest glaubte, Gottes Willen zu thun, wurde ein offenbarer Uebertreter desselben; ich, der ich Seelen retten wollte, wurde ihr Verführer. Ich verwahrloste die Seelen derer, die zurückblieben; die Rücksicht auf einige Wenige täuschte mich über die Verpflichtungen, die ich der ganzen Heerde schuldig war. Ich dachte nicht daran, dass einst der HErr das Blut aller Gemeindeglieder von meiner Hand fordern und in seinem Zorne sagen würde: was hast Du gethan? dachte nicht, dass das Seufzen der Verlassenen und Verführten um Rache wider mich schreien würde [1]).

Ich bat um Entlassung aus meinem Amte — nicht mit Angst und Zittern, nicht mit innerem Widerstreben, ach nein, sondern in dem festen, entsetzlichen Wahne, der alles Denken übersteigt, ich

---

1) „Nun bitte ich Euch noch, mir einen Liebesdienst zu erweisen, und denen in Eurer Umgebung, namentlich in meinen früheren Gemeinden, von welchen Ihr wisset und höret, dass sie noch Anstoss an mir nehmen, und gern erfahren möchten, was ich jetzt von der Vergangenheit urtheile, in meinem Namen vor Gott zu versichern, dass ich über die gegebenen schweren Aergernisse, namentlich über die treulose Verlassung des Amtes und über die Verleitung Anderer zur Auswanderung, so wie über allen Schaden, den ich als Anhänger Stephans in meiner Blindheit angerichtet, von Herzen Leid trage, und Alle um der Liebe Jesu Christi, des Tilgers unsrer Sünden, willen bitte, mir zu vergeben, wo noch Jemand Klage gegen mich hat. Dabei bezeuget ihnen aber auch, dass ich Alles, was ich öffentlich und sonderlich in Uebereinstimmung mit der Bibel und den symbolischen Büchern unsrer Lutherischen Kirche gelehrt habe, heute noch für ewig gültige, unwandelbare und allein seligmachende Wahrheit halte."

Digitized by Google

thäte Gott einen Dienst damit, mich selbst überredend, es sey mein eigener, freier und wohlüberlegter Entschluss; und zwar verschwieg ich geflissentlich bei meinem Entlassungsgesuche auf Stephans ausdrücklichen Rath die Gründe, welche mich dazu bewogen hatten.

Auch nachdem ich diesen fluchwürdigen Schritt gethan hatte, gab mir Gott noch durch zwei hochgeehrte Männer in hohen Kirchenämtern, die mir persönlich ihr unverdientes Wohlwollen bewiesen, einige Winke, die ich wohl hätte beherzigen sollen. Und es wäre vielleicht damals noch möglich gewesen, dass jener Schritt, der eine neue Reihe der schwersten und unheilvollsten Versündigungen eröffnete, rückgängig gemacht worden wäre.

Auch von andern Seiten her fehlte es nicht an liebreichen, dringenden Bitten, an freundlichen Ermahnungen, an ernsten Warnungen, selbst in öffentlichen Blättern; allein es war Alles an mir und an Denen, die mir anhingen, vergeblich. Ich rieth ihnen, nach der Vorschrift Stephans, dass sie die eigentliche Ursache ihrer Auswanderung, so wie ihren Anschluss an Stephan und an die übrige Gesellschaft, namentlich vor der Obrigkeit, verschweigen sollten, obgleich Beides allbekannt war; und habe sie dadurch leider auch verführt, die Wahrheit zu verleugnen und sich damit an Gott und ihrer Obrigkeit zu versündigen.

Ich habe es verschuldet, dass so Viele in Blindheit und Wahn, ihren Beruf, in den sie Gott gesetzt hatte, aufgegeben, aus ihrem Vaterlande, dem sie grossen Dank schuldig waren und dem sie noch zum Segen werden konnten, weggezogen, dass Ehefrauen ihre Männer, denen sie lebenslängliche Treue gelobt hatten, Kinder ihre Eltern, denen sie das empfangene Gute vergelten sollten, zum Theil heimlich und mit hartnäckiger Widersetzlichkeit verlassen, dass sie sich von nahen Anverwandten und langjährigen Freunden getrennt, sich selbst den Gefahren einer so weiten Reise ohne Noth ausgesetzt, fast ihr ganzes Hab' und Gut darauf gewendet, oder sich deshalb noch eine drückende Schuldenlast zugezogen haben, dass sie in eine Gegend wanderten, wo das ungesunde Klima schon Manchen in ein frühes Grab gestürzt oder auf lange Zeit siech gemacht, und wo so vielfache traurige Erfahrungen, so viele schmerzliche Erinnerungen, so viele schwere Besorgnisse die Herzen bekümmert haben.

Welch eine unbegreifliche Langmuth Gottes war es, dass er uns durch alle Gefahren auf unseren verkehrten Wegen hindurch brachte und glücklich am Ziele anlangen liess. — Aber um wie vielmehr hätte uns der Untergang des letzten Schiffes, auf welchem leider auch einige meiner frühern Gemeindeglieder ihren Tod in den Wellen gefunden haben, ein ernster Ruf zur Busse seyn sollen! Allein unsere Augen blieben noch verschlossen, un-

Digitized by Google

sere Herzen noch verhärtet, ja wir waren durch den glücklichen Erfolg unserer Unternehmungen immer hochmüthiger und trotziger geworden.

Auf der Reise hatte ich ohne Bedenken, nach Stephans Anordnung, und wenn auch durch stillschweigende Voraussetzung und Zustimmung meiner Reisegefährten, doch ohne ordnungsmässigen Beruf, die Amtsverrichtungen eines berufenen Predigers übernommen, während mir doch diess Alles nicht zukam. Dasselbe that ich in St. Louis, wo ich als Pfarrer Gehalt erhielt. Ich wagte dort keine Predigt zu halten, die ich nicht Stephan zur Genehmigung vorgelegt hätte, der denn auch meine Thorheit, zu meiner eignen vielfältigen Marter und immer tieferer Unterjochung, meisterlich zu benutzen wusste.

Ich stimmte nicht nur für meine Person seiner Erwählung zum Bischof in der festen Ueberzeugung bei, dass diese Wahl für die Kirche Gottes zum grossen Heile gereichen würde, ja dass sie unbedingt nothwendig dazu sey, sondern ich verleitete durch meine dringenden Vorstellungen auch meine Reisegefährten, dieser Wahl beizustimmen. Aber — was noch weit ärger war, ich überredete sie zu jenem von Stephan geforderten, gotteslästerlichen und unerhörten Eide, durch welchen sie Stephan nicht nur einen unbedingten Gehorsam in allen kirchlichen und communlichen Angelegenheiten, nicht nur ein solches unbegrenztes Vertrauen angelobten, dass sie sich selbst vor allen gegen Stephan aufsteigenden misstrauischen Gedanken hüten wollten, sondern sich auch verpflichteten, bei der von Stephan eingeleiteten bischöflichen Verfassung leben, leiden und sterben zu wollen.

So nahm das Maass meiner schweren Versündigungen immer mehr zu, indem ich nicht nur bei diesen und allen anderen Unternehmungen schwieg und sie mir gefallen liess, sondern sie auch auf das eifrigste anpries und zu befördern suchte. Ich nahm keinen Anstoss, ein öffentliches Kirchengebet zu gebrauchen, worin Stephans, nach einer vorgeschriebenen Formel, auf abgöttische Weise gedacht wurde; ich verfiel in die niedrigsten Schmeicheleien und gerieth in immer schmachvollere Unterwerfung unter ihn. So half ich Stephan immer frecher und sicherer machen, wobei ich selbst, ohne es zu wissen, immer mehr ein Werkzeug seiner hierarchischen Pläne wurde, die ich damals freilich nicht durchschaute.

Als nun die Zeit kam, wo Gott sagte: „Bis hierher sollst Du kommen und nicht weiter, hier sollen sich legen deine stolzen Wellen“ — als Stephans heimliche Schande offenbar wurde, und als ich mit Schrecken erkannte, wie ich mich in Stephans Person über alle Maasse getäuscht hatte, — da, leugne ich nicht, habe ich theils durch Stillschweigen, theils durch laute Zustim-

Digitized by Google

mung und thätige Theilnahme das Verfahren bei seiner Absetzung und Entfernung aus unserer Ansiedelung gebilligt, weil es mir dadamals sowohl an ruhiger Ueberlegung, als an gehöriger Kenntniss dessen, was in einem solchen Falle zu thun sey, mangelte.

Allein mit der Person Stephans war noch keineswegs der Stephanismus aus unserer Mitte entfernt worden. Auch ich hielt in fortwährender Verblendung noch an den meisten stephanistischen Ideen fest. Die von drei Mitgliedern unserer Gesellschaft übergebene und später in Deutschland durch den Druck veröffentlichte Protestationsschrift verfehlte desshalb auch an mir ihren Zweck, ja ich trat in offene Opposition dagegen, da ich doch dadurch schon damals über viele wichtige Punkte hätte Licht bekommen können, die mir leider erst später klar geworden sind. Ich erkenne, wie beschämend es für mich ist, dass ich, der ich selbst hätte im Stande seyn sollen, Anderen Licht zu geben, von Anderen erst das Licht empfangen musste, und dass ich demselben nur allzulange widerstrebt habe. Dieser meiner langen Verblendung muss ich mich um so mehr schämen, da ich immer deutlicher erkenne, wie Gott aus unendlichem Erbarmen und zu unserer aller Rettung, zuerst durch die erwähnte Protestationsschrift angefangen hat, dem unter uns unbewusst fortgesetzten Baue eines neuen babylonischen Thurmes Einhalt zu thun, den unlutherischen Grund desselben sammt dem, was darauf gebauet war, umzureissen und den alten bewährten Grund wiederum ans Licht zu bringen.

Den ausdrücklichen Beruf als Pfarrer erhielt ich, sowie die übrigen Geistlichen, mündlich, bald nach unserer Ankunft in der neuen Ansiedelung, von der damals noch ein Ganzes bildenden Gemeinde der Auswanderer. Einige Zeit später bekam ich einen besonderen schriftlichen Beruf von Denen, welche aus meinen frühern Gemeinden und aus deren Nachbarschaft mit ausgewandert waren. Mehrere Umstände bei dieser Berufung waren zwar von der Art, dass Zweifel über die Gültigkeit derselben entstehen konnten; da ich jedoch bis jetzt nicht anders urtheilen kann, als dass die wesentlichen Erfordernisse dazu nicht fehlten, so musste ich diesen Beruf für einen gültigen anerkennen.

Gegen Ostern vorigen Jahres fing ich an zu erkennen, welche grosse Sünden ich durch die Verführung zur Auswanderung und durch die Verlassung meines früheren Berufes begangen und wie schweres Aergerniss ich dadurch gegeben hatte. Ich bekannte diess auch vor meiner jetzigen Gemeinde und bat sie desshalb um Vergebung, indem ich es ihrem eigenen Ermessen anheimstellte, ob sie mir, wie ich wohl verdient hätte, das aufgetragene Amt nehmen, oder mich in demselben aufs Neue bestätigen wolle. Nach genommener Bedenkzeit that sie das Letztere, bekannte auch,

Digitized by Google

wie sie sich an ihrem Theile schwer versündiget, vornämlich durch Unterlassung der nothwendigen Prüfung der Lehrer. Sie versprach mir also, zu vergeben, wie Gott ihr vergäbe in Christo.

Seit dieser Zeit, besonders aber seit Ostern dieses Jahres erkannte ich noch vielmehr die Greuel des Stephanismus, mit denen ich mich selbst, und mit denen sich Andere befleckt hatten. — Dazu trugen mehrere schriftliche Beleuchtungen unserer Verirrungen im Ganzen und Einzelnen, wie sie gelegentlich von dem Einen und Anderen aus unserer Mitte gegeben wurden, so wie manche mündliche Besprechungen bei. Ich erkenne diess dankbar an und muss auch hierin meine Schuld bekennen, wenn ich die Wahrheit nicht immer sogleich erkannt und Anderen wehe gethan habe, ehe ich zu meiner jetzigen Erkenntniss gekommen bin.

Ich habe meine vielfältigen Versündigungen, sowohl in öffentlicher Predigt als in Privatgesprächen, offen bekannt und mich bemüht, dabei auch Andere, insbesondere die Glieder meiner Gemeinde, dahin zu bringen, dass sie auch ihrerseits ihre Schuld erkennen und vor Gott und Menschen bekennen, vor Allem aber, dass sie das vollgültige Verdienst Jesu Christi sich gläubig aneignen und den festen Vorsatz fassen möchten, das, was sie böse gemacht, soviel ihnen möglich, wieder gut zu machen und überhaupt immer mehr das zu werden, was sie schon längst zu seyn glaubten, nämlich rechtschaffene Glieder der lutherischen Kirche im vollen Sinne des Worts.

O wie wunderbar ist das Walten des alleinweisen und barmherzigen Gottes, dass er ein Unternehmen, welches wir in Sünde und Thorheit ausgeführt hatten, auf eine zwiefache Weise zum Heile der Seelen gelenkt hat! Wir wurden zur Erkenntniss Stephans gebracht, wozu uns nach höchster Wahrscheinlichkeit in unserm Vaterlande, ohne die hier gemachten Erfahrungen, weder die dringendsten Vorstellungen, noch die härteste Verfolgung, wenn es wirklich dazu gekommen wäre, hätten bringen können — und sodann sind wir aufs nachdrücklichste dazu getrieben worden, die Beantwortung vieler wichtigen Fragen mit neuem Eifer und mit einer aufrichtigen Lernbegierde in der heiligen Schrift selbst, und in den unverdächtigen Zeugnissen der Väter unserer Kirche, vor allem Luthers selbst, zu suchen.

Dank und Preis sey dem treuen, barmherzigen Gott, dass Er mich mit so grosser Geduld und Langmuth getragen und nicht in meinen Sünden hat sterben lassen, sondern mich aus meinem tiefen Sündenschlafe erweckt und mir die Augen aufgethan hat, dass ich sowohl die grosse Macht meiner Sünden, als auch die noch grössere Macht Seiner Gnade erkennen lernte. Ja, es ist mir lieb, dass Er mich gedemüthiget hat, dass ich seine Rechte

Digitized by Google

lerne. Das bittere, aber heilsame Andenken an meine Sünden wird mich zwar bis an mein Ende begleiten, aber mein Trost soll das Wort des HErrn seyn: „Ich will ihnen ihre Missethat vergeben und ihrer Sünde nicht mehr gedenken.“ — Gott wolle auch die Herzen aller Derer lenken, welche ich verführt, geärgert oder sonst betrübt habe, dass auch sie meiner nicht mehr mit Unwillen gedenken. Ach, Gott möge doch selbst alle die Wunden heilen, an denen ich Schuld trage, und dazu auch dieses mein Schuldbekenntniss dienen lassen.

Gott segne mein geliebtes Vaterland, dass es voll werde der Erkenntniss des HErrn und keinen Mangel habe an irgend einem Gute — Gott segne den theuern König mit langem Leben und glücklicher Regierung — Gott segne alle Obrigkeit, dass unter ihnen Güte und Treue einander begegnen, Gerechtigkeit und Friede sich küssen — Gott segne meine theuern mir unvergesslichen Gemeinden mit allerlei geistlichem Segen in himmlischen Gütern durch Christum und verleihe ihnen eine dankbare Erkenntniss alles des Guten, das sie von der Hand des HErrn empfangen — Gott segne auch Alle, die mit mir ausgewandert sind; er führe sie auf rechter Strasse um Seines Namens willen und schenke ihnen nach ihrer traurigen Auswanderung, eine fröhliche Einwanderung in den Himmel!

Geschrieben in Perry-County, Staat Missouri, Ende August 1841.

Ernst Gerhard Wilhelm Keyl, P.

Digitized by Google

Ueber den Unterschied zwischen der evangelisch-lutherischen und der reformirten Kirche.

Von

K. Ströbel.

Dritter Artikel.

Die Schriftmässigkeit der evangelischen Abendmahlslehre und die Schriftlosigkeit der reformirten.

Der Streit der beiden protest. Confess. hätte ganz vermieden, oder wenigstens gleich in seinem Keime unterdrückt werden können, wäre die h. Schrift von jeder der Parteien mit ganzem Ernste zum Richter in der Sache gemacht und ihr alle menschliche Weisheit untergeordnet worden. Die Evangelischen thaten es und Luther schrieb in Marburg die Abendmahlsworte vor sich auf den Tisch, zum Zeichen, dass er sich der Entscheidung Christi unterwerfe. Die Reformirten hingegen wollten sich nicht vor Gottes Wort beugen, wohl wissend, dass es ihnen nicht günstig sei; sie haben nicht selten Spott damit getrieben, es eine Helena genannt, die den Frieden der Kirche zerstöre; einen Ajaxschild, mit dem sich die Lutherischen bewaffneten; ein leeres Gerede (*„Verba! Verba! Verba!“*), auf das wir ohne Unterlass drängen, das aber sie nur „mit dem linken Auge ansähen,“ weil sie den h. Geist nicht für einen „Sylbenstecher“ halten könnten, der „unsern Glauben an die paar Worte von Christi Leibe und Blute binden“ wolle. (Vgl. auch Petr. Martyr's Aeusserung in *dial. contra Brent.*: *„Semper vos Lutherani mihi estis visi minus, quam par est, sapere, cum pro dogmate absurdo ac inutili sic laboratis, nec pro eo tuendo quicquam habeatis, nisi Christi τὸ ῥητὸν: Hoc est corpus*

Digitized by Google

meum!“) — Diess Verfahren hat zwar im Laufe der Zeiten seine äusserliche Gestalt, nicht aber sein Wesen geändert; nur milderer Ausdruck des alten Schrifthasses ist es, was uns in den Urtheilen vieler heutigen reform. und unirten Theologen entgegentritt, z. B. in der weitverbreiteten Behauptung, „aus den Einsetzungsworten könne weder für die eine, noch für die andere Ansicht vom Abendmahle etwas bewiesen werden.“

Christi Testament (so ist die Meinung der Reformirten von jeher gewesen) müsse, um giltig zu sein, zuvor das *Placet philosophicum* erlangen, was aber nicht eher ertheilt werden könne, bis sich die h. Schrift zu Concordaten mit gewissen Schulmeinungen verstehe. Die evangelische Kirche kann natürlich, ohne ihrem Palladium, der Schrift, untreu zu werden und damit sich selbst zu zerstören, auf solche Grundsätze nicht eingehen; sie bleibt, mit Hintansetzung aller Spitzfindigkeiten, bei den biblischen Abendmahlsworten stehen, von denen ja der Ausspruch des Erlösers gleichfalls gilt: Wer mich verachtet und nimmt meine Worte nicht auf, der hat schon, der ihn richtet: das Wort, welches ich geredet habe, das wird ihn richten am jüngsten Tage. (Joh. 12, 48.)

Gleichwohl werfen uns die Gegner vor, unsere Lehre stimme auch nicht besser, ja vielleicht noch weniger, wie die ihrige, mit der Bibel überein; aber mit welchem Scheine von Wahrheit sie das behaupten, darüber kann jeder Verständige leicht urtheilen. Denn fassen wir nur zuvörderst die evang. sowohl, als die reform. Lehre, frei von verhüllenden Schulformeln, in eine ehrliche Summa zusammen und fragen demnach, ob die Apostel und Evangelisten die Spendung und den Genuss des Leibes und Blutes Christi im h. Abendmahle lehren, oder ob sie das Gegentheil behaupten? so ist die Antwort hierauf so nahe liegend, dass auch ein Kind sie trifft; weshalb auch die Gegner nicht zugeben wollen, dass die Frage zwischen uns und ihnen also stehe. Gehen wir sodann näher auf die Grundlagen ihrer Theorie ein, — wo steht denn in der h. Schrift etwas davon, dass des Heilandes Leib und Blut vom Abendmahle fern sei? dass dieses fernen Leibes und Blutes Sinnbilder von den Communicanten empfangen werden? dass die gläubigen Abendmahlsgäste im Geiste gen

Digitized by Google

Himmel steigen, um dort die himmlischen Gaben des Sakraments zu suchen, oder, dass (nach neuern Annahmen) eine geistige Kraft vom Himmel herabströme und sich mit dem Brode und Weine, oder mit den Seelen derer, die es gläubig empfangen, vereinige? dass die unwürdigen Communicanten keinen Antheil an Christi Leibe und Blute haben? u. s. w. Sind nicht diese Behauptungen sammt und sonders dem göttlichen Worte fremd und sonach die Fundamente des reform. Glaubens blos aus der Luft gegriffen? —

Doch wir wollen hier nicht blos summarisch zu Werke gehen, sondern auch im Einzelnen unsere und der Gegner Lehre gegen die h. Schrift halten und zu diesem Zwecke eine exegetische Entwickelung der betreffenden Bibelstellen geben, und zwar zunächst

der Einsetzungsworte: Matth. 26, 26 ff.; Marc. 14, 22 ff.; Luc. 22, 19 ff.; 1 Cor. 11, 23 ff.

Der zuletzt erwähnte Bericht beginnt mit der Versicherung des Apostels: *ἐγὼ ... παρέλαβον ἀπὸ τοῦ Κυρίου κ. τ. λ.* Diese Berufung auf eine von Christo unmittelbar empfangene Belehrung, die dem Apostel erst zu einer Zeit zu Theil geworden, wo das Abendmahl schon längst unter den Christen bekannt und im Gebrauch war, und zwar nach dem einfachen Wortlaute der Einsetzung, ist für unsern Zweck nicht ohne Bedeutung. Wären die ursprünglichen Worte nicht eigentlich, sondern bildlich zu verstehen, so würde der Herr gewiss nicht unterlassen haben, zur Berichtigung des bisherigen Missverständnisses, seine wirkliche Meinung dem Paulus klar und bestimmt zu offenbaren. Statt dessen finden wir hier fast nur eine buchstäbliche Wiederholung der schon aus den Evangelisten bekannten Rede und nicht die leiseste Andeutung von einem bildlichen Verständnisse derselben. Sollten wir denn nicht misstrauisch gegen eine Lehre, wie die reform., werden, wenn sich von derselben weder in des Erlösers, noch in seiner Jünger Aussprüchen eine Spur findet? —

Nach dem angegebenen Eingange fährt Paulus, in Uebereinstimmung mit den Synoptikern, fort: Der Herr Jesus, in der Nacht, da er verrathen ward, — *ἔλαβεν ἄρτον* (gewöhnliches Brod; Matth. setzt den Artikel vor das

Digitized by Google

Hauptwort, um auszudrücken: „*panem, qui in promtu erat.*“), *καὶ εὐχαριστήσας κ. τ. λ., et gratias agens, sc. Deo.* So auch Luc.; Matth. und Marc. dagegen haben *εὐλογήσας, benedicens, sc. pani;* vgl. Luc. 9, 16. Richtig bemerkt Bengel: „*Altero verbo alterum declaratur.*“ Beide Worte ergänzen einander und das eine ist *implicite* im andern enthalten; weshalb auch 1. Cor. 10, 16 steht: *τὸ ποτήριον ὃ εὐλογοῦμεν,* obgleich von einem Segnen des Kelches in den Einsetzungsworten nicht die Rede ist, sondern blos von einem *εὐχαριστεῖν,* bei Matth. und Marc. — *ἔκλασε sc. τὸν ἄρτον,* was auch zu dem bei Marc. und Luc. folgendem *ἔδωκεν* (wofür Matth. *ἐδίδου* setzt) *αὐτοῖς* hinzugedacht werden muss. — *Καὶ εἶπε.* Es folgt nun die wichtige Stelle, um die sich der Streit hauptsächlich dreht. Ob und wie die Worte mit dem oder jenem Systeme menschlicher Weisheit in Einklang zu bringen sind, ist natürlich nicht Sache der Auslegung, welche blos die Gedanken zu ermitteln hat, die der Sprecher gegen seine Zuhörer ausdrücken wollte, also in unserm Falle „nur den Leser einfach in die Ideenreihe versetzen soll, welche der Herr beim Sprechen der Worte und die Jünger beim Hören derselben gehabt haben müssen“, wenn anders überhaupt von dem Ausdrucke auf den Sinn geschlossen und die Sprache als ein Träger und Vermittler der Gedanken betrachtet werden darf. — Die Rede Christi hebt mit der (blos von Luc. nicht erwähnten) Aufforderung: *λάβετε, φάγετε* an. Dass hiermit nicht auf ein bildliches und geistliches, sondern auf ein leibliches und mündliches Empfangen und Essen gedeutet sei, unterliegt keinem Zweifel und wird auch von den Reformirten zugestanden. Die entgegengesetzte Auffassung würde einen ganz lächerlichen Sinn geben, zumal wenn man die Worte vom Kelche (*πίετε ἐξ αὐτοῦ*) mit in Betracht zöge. Was ist nun aber das Objekt zu den beiden Imperativen? Die Gegner sagen, *τὸν ἄρτον,* weil im Vorhergehenden von nichts Anderm die Rede gewesen sei. Diess wäre höchstens dann richtig, wenn nicht nach *καὶ εἶπε* ein Wechsel der sprechenden Personen Statt fände. Die bisherigen Sprecher, Apostel und Evangelisten, hatten allerdings das Brod im Auge; unerweislich aber ist es, dass Christi

Digitized by Google

Gedanken auf den nämlichen Gegenstand gerichtet sein müssten. Eines besondern Befehles zum Genusse des Brodes bedurfte es gar nicht; ein solcher liegt hier, wie anderwärts (Matth. 14, 16 u. s. w.) stillschweigend in dem Brechen und Austheilen; die ausdrückliche Mahnung: λαβ., φαγ. bezieht sich vielmehr auf das (mündliche) Essen desjenigen, wovon im Folgenden die Rede ist. Ohne diese Beziehung der Imperative, nicht auf etwas bereits Erwähntes, sondern auf etwas Folgendes, wird man unwillkührlich auf Karlstadt's Erklärung hingedrängt. — τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου. Ueber den Sinn dieser und der entsprechenden Redensart bei Matth. und Marc.: τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου, könnte gar kein Streit sein, hätte man nicht auf reform. Seite ein besonderes Interesse, sich dieser Worte um jeden Preis zu entledigen. Die Kraft des einfachen Wortlautes macht sich in unserm Falle so entschieden geltend, dass schon das blose Lesen oder Anhören den Stab über alle versuchten Künsteleien bricht und Jeden, der nur offene Augen und Ohren besitzt, von der Unrichtigkeit des zwinglisch-calvinischen Verständnisses überzeugt, auch wenn er nicht im Stande ist, die einzelnen Ausdrücke sprachlich zu entwickeln. Da unser Plan eine solche Entwickelung erheischt, so soll im Folgenden untersucht werden, welchen Gedanken Christus sprachgemäss mit jenen Worten verbinden musste, wenn ihn die mit aristotelischer Philosophie unbekannten Jünger nicht missverstehen sollten. Hierbei kommt gar nichts darauf an, welcher Mundart sich der Erlöser bei der Einsetzung des heil. Abendmahls bedient haben möge, da wir die Apostel für zuverlässige Interpreten der Worte ihres Meisters gelten lassen und ihre Berichte nicht nach aramäischen Rückübersetzungen beurtheilen. — Die Wichtigkeit der vorliegenden Stelle macht ein genaues Eingehen auf jedes einzelne Wort nothwendig, und so betrachten wir zuerst das Subject τοῦτο. Die falsche Auslegung dieses Pronomens bildet die Grundveste von Karlstadt's, Zwingli's, Oekolampad's und Calvin's Deutung. Um von dem erstern vor jetzt zu schweigen, so behaupten die drei letztern und alle, die es in exeget. Hinsicht mit ihnen halten, τοῦτο müsse seiner eigentlichen Bedeutung nach

Digitized by Google

auf ἄρτος (ποτήριον, οἶνος) bezogen werden, und so entstehe die Redensart: diess Brod (dieser Kelch) ist mein Leib (Blut), welche wörtlich verstanden die Transsubstantiationslehre in sich schliesse und somit von selbst auf die symbolische Erklärung hinleite; woraus dann zugleich folge, dass die evangelische Lehre wenigstens nicht im Wortsinne der Darreichungsformel begründet sei. In dieser Weise spricht sich noch ein Aufsatz in Tholuck's liter. Anz. 1835 No. 16 aus: „Man wolle sich doch nur nicht selbst täuschen, sondern eingestehen, dass der nächste Ausdruck für die luther. Abendmahlslehre der wäre: hier ist mein Leib — hier in, hier mit, hier unter dem Brode, während die Worte: dieses — (Brod) ist mein Leib, eigentlich verstanden, zunächst auf die Annahme führen, dass der Leib Christi und das Brod ein Wesen sind.“ — Ist das wahr? — Um vom Letzten anzufangen, — sollte man nicht meinen, dass die kathol. Theologen, die amtlichen Vertheidiger der Transsubst., mit aller Macht für die Formel: diess Brod ist mein Leib! kämpfen müssten, wenn sie ihrer Sache so günstig wäre? Und doch ist kein einziger, der von dieser Redeweise etwas wissen will. Wir wollen hier einige der gewichtigsten Stimmen aufführen, zum Beweise, dass in der römischen Kirche Niemand daran denkt, unter dem τοῦτο das Brod zu verstehen. Bellarmin schreibt *lib. I. de Euchar. c. XI.*, seine Glaubensgenossen wären nicht darüber einig, „*quid proprie demonstret illud pronomen Hoc, vel Hic.*“ Einige, deren Meinung er aber missbilligt, verstünden darunter *corpus*. Darauf erwähnt er die Meinung „*S. Thomae, nec non aliorum multorum, qui eum sequuntur,*“ welche behaupten: „*Hoc est corpus meum, (sanguis meus) id est, sub his speciebus est corpus meum, (sang. m.)*“ Er selbst erklärt sich dafür: „*Hoc demonstrare non panem, sed rem contentam sub specie panis.*“ — Ferner: *Franciscus Coster.* legt die Worte aus: „*Hoc ipsum, quod vobis trado edendum et bibendum, est corp. m. et sang. meus.*“ — *Gregor. de Valentia*: „*Hoc, substantiam, inquit, totam, quam manibus tenebat, demonstrando, est corp. m.* — Endlich sagt das trident. Concil: „*Redemtor noster corpus suum id, quod sub specie panis offerebat,*

Digitized by Google

vere esse dixit." Hierbei lassen es indess die röm. Theologen nicht bewenden; sie geben vielmehr auch die Gründe an, warum bei dem τοῦτο nicht an das Brod gedacht werden könne. Der Jesuit *Hager* sagt *(collat. Conf. Aug.)*: „*Si Christus panem intellexit voce τοῦτο, sequetur sensus impossibilis: Hic panis est corpus meum, quod contradictionem implicat.*" — *Alphons. Salmeron.*: „*Cogeremur ad tropum confugere, si dixisset: Hic panis est corp. m.*" — Am deutlichsten *Bellarmin*: „*Nullo modo fieri potest, ut una res sit alia. Esset enim ipsa, et non esset ipsa. In propositione autem affirmativa necesse est, ut pro eodem supponant subjectum et praedicatum. Alioqui esset falsa praedicatio. Non igitur potest fieri, ut vera sit propositio, in qua subjectum supponit pro pane, praedicatum autem pro corpore Christi. Panis enim et corpus Domini res diversissimae sunt. — Lutherus scripsit: Hic panis est corp. m. Quae sententia aut accipi debet tropice, aut est plane absurda et impossibilis. Nec enim fieri potest, ut panis sit corpus Christi. Itaque maluerunt Lutheri discipuli recurrere ad tropum, quam admittere manifestam absurditatem.*" — Wir haben diese Aussprüche absichtlich *in extenso* mitgetheilt, als die beste Widerlegung jenes reform. Vorgebens von dem zur Transsubst. sich hinneigenden wörtlichen Sinne der Formel: diess Brod ist mein Leib! Die Redensart, eigentlich verstanden, führt keineswegs auf die Annahme der Wesenseinheit zwischen dem Brode und Christi Leibe, sondern auf eine Unmöglichkeit, auf einen Widerspruch mit sich selbst; denn das Brod ist entweder Brod, dann ist es aber nicht Christi Leib; oder ist es dieser, so kann es nicht jenes sein. Die *contradictio in adjecto* ist hier nicht geringer, als wenn des sterbenden Jacob's Worte: Juda ist ein junger Löwe, — Isaschar ein beinerner Esel, — Benjamin ein reissender Wolf u. s. w. wörtlich gefasst würden, oder als wenn Einer im eigentlichen Verstande sagen wollte: diese Pfanne ist ein gebratener Hase; dieses Wachs ist Honig; dieser Schmetterling ist die Auferstehung der Todten u. s. w. Dergleichen Phrasen können, wenn sie irgend einen Sinn haben sollen, nie anders, als uneigentlich verstanden wer-

Digitized by Google

den; der Versuch einer wörtlichen Auffassung würde nicht auf Einheit des Wesens, sondern auf einen Unsinn führen, wenn anders die alte logische Regel: *Talia sunt subjecta, qualia permittuntur esse a suis praedicatis*, richtig ist. Wesenseinheit zwischen dem Brode und Christi Leibe würde aus unserer Redensart nur dann gefolgert werden können, wenn man τοῦτο von einem „*panis mutatus*" verstände, was aber, wie Bellarmin richtig bemerkt, eben nicht die eigentliche, sondern eine ganz ungewöhnliche und blos figürliche Bedeutung des Wortes Brod wäre.

Das Gesagte führt uns auf die Frage, ob wohl Christus bei dem τοῦτο überhaupt an das Brod gedacht habe? Hätte er diess, so wäre in jedem Falle seine Rede sehr dunkel und dem Missverständnisse ausgesetzt. Von einem wörtlichen Sinne dürfte nach dem Obigen nicht die Rede sein, und welchen tropischen würde man einstimmig für den rechten erklären? Die Luther'n angedichtete *Synecdoche continentis pro contento*, oder Zwingli's Parabel? Die Metapher Oekolampad's, oder die Metonymie Calvin's? Hier würde ein weites Feld für Vermuthungen der verschiedensten Art gegeben sein, die doch der Erlöser leicht hätte voraussehen und durch genauere Ausdrücke beseitigen können. — Aber was berechtigt uns denn auch zu der Beziehung des Demonstrativums auf ἄρτος? Dass Christus, indem er das Subject des Satzes aussprach, zugleich auf das Brod deutete, beweist ja nicht, dass unter dem τοῦτο auch das Brod zu verstehen sei; sonst müsste z. B. auch derjenige, der mit den Worten: das ist Tokaier! auf ein Weinfass hinweist, an dieses, nicht aber an seinen Inhalt, gedacht wissen wollen. Aus dem Hinzeigen folgt nur soviel, dass der HErr unter dem τοῦτο nichts meint, was ausser aller Berührung mit dem Brode stünde. Zwar sagen Einige, die Jünger hätten in demselben Momente, wo der Erlöser das Zeigewort aussprach, an gar nichts weiter denken können, als an das dargereichte Brod. Aber dem ist nicht so. Das *pron. demonstr.* am Anfange eines Satzes erhält sein Licht jederzeit erst aus dem Nachfolgenden, kann also nicht gleich von vorn herein auf diess oder jenes bezogen werden, sondern muss so lange *in suspenso*

Digitized by Google

bleiben, bis seine wirkliche Bedeutung aus dem weitern Verlaufe der Rede ersichtlich wird. So mussten denn auch die Jünger das τοῦτο so lange als etwas Unbestimmtes ansehen, bis die folgenden Worte den Schlüssel zu seinem richtigen Verständnisse gaben.

Doch es sind bestimmte Gründe vorhanden, die den Zweifel über die Bedeutung des Worts beseitigen, indem sie uns nicht blos berechtigen, sondern zwingen, τοῦτο nicht auf ἄρτος (oder ποτήριον) zu beziehen.

Es kann nicht in Abrede gestellt werden, dass die neutestam. Schriftsteller Redensarten, wie: ἔτος ὁ ἄρτος ἐστὶ τὸ σῶμά μου, — τοῦτο τὸ ποτήριόν ἐστι τὸ αἷμα μου, mit unverkennbarer Absichtlichkeit vermeiden. An Veranlassung zum Gebrauche derselben fehlte es ihnen nicht; wenn sie aber in solchen Fällen ἄρτος oder ποτήριον als Subject setzen, so ändern sie stets auch die als Prädicat folgenden Worte. So heissen gleich die Einsetzungsworte des Kelches bei Paulus und Lucas: τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι, u. 1. Cor. 10, 16 steht: ὁ ἄρτος (τὸ ποτήριον) κοινωνία τοῦ σώματος (αἵματος), τοῦ Χριστοῦ ἐστι. Woher diese sichtbare Abneigung gegen eine Ausdrucksweise, die von den Reformirten für synonym mit der bei Matth. und Marc. vorkommenden ausgegeben wird? Offenbar haben weder Christus, noch die Apostel das τοῦτο vom Brode und Kelche verstanden. Doch nicht blos die h. Schrift, auch die Natur der Sprache lässt diese Auffassung nicht zu. Τοῦτο hat ja einen viel weitern Umfang, als die Wörter Brod, Wein, Kelch. Es gestehen ja die Gegner selbst ein, das *pron. demonstr.* sei zunächst und eigentlich nicht durch *hic panis*, sodern durch *haec res* zu erklären, wenn sie gleich dieses Zugeständniss im nächsten Augenblicke durch einen Umschweif wieder zurücknehmen. So sagt z. B. der oben angeführte Aufsatz im literar. Anzeiger: „Grammatisch völlig richtig kann τοῦτο erklärt werden: *haec res (panis in tenues particulas comminutus) est meum corpus*“; wonach also *res* und *panis* Synonyma wären und die Formel auf die frühere „*praedicatio disparati de disparato*“ hinausliefe, ohne einen wörtlichen Sinn zu gewähren.

Digitized by Google

Ganz anders verhält es sich aber in der Wirklichkeit mit dem τοῦτο, dessen Begriff wir jetzt, theilweise an der Hand eines sprachgelehrten Reform., des Joh. Vorstius, entwickeln wollen. Derselbe bemerkt: „*Vocula Hoc (τοῦτο), si sola sit, nec nomen aliquod sibi junctum habeat, notionem involvit valde generalem, estque nihil aliud, quam haec res, hoc ens. Exempli causa, si de saccharo, quod manu teneas, aut quod in mensa jaceat, dicas: Hoc est sacch., nihil id est aliud, quam si dicas: Haec res est s. Deinde ipsae quoque voculae generis masculini et feminini Hic et Haec, si usurpentur tum cum est dicendum, quid res sit, eandem illam notionem generalem involvunt. Ut si dicas: Hic est panis triticeus, et Haec est aqua, perinde est, ac si dicas: Haec res est p. tr., Haec res est aq. Pari modo si de vino Rhenano, quod est in vase quodam, dixeris: Hoc est vin. Rh., nihil aliud est, quam si dicas: Haec res est vin. Rh.*“ — Sollte also τοῦτο heissen „*Hic panis*,“ so würde es keine „*notio generalis*,“ sondern, seiner Natur zuwider, eine *notio valde specialis* in sich schliessen. Das nämliche wäre der Fall mit *Haec res*, wenn man es, wie im obigen Citate, auf ein „*panis in ten. part. com.*“ einschränken wollte. — Vorstius fährt dann fort: „*Non licet pro vocula Hoc vocem ponere, quae substantiam plane diversam ac disparatam denotet. Non potest exempli causa dici: „Haec aqua est vinum, vel Hoc oleum est vin., vel Hoc lac est vin. Multo minus loco subjecti substantia quaedam arida poni potest, et dici exempli causa: Hic panis est vinum, vel Hic caseus est vinum. Oportet omnino ipsum illud Hoc est vin. retineri invariatum; vel si quid mutare velis, potest dici Haec res est vin.: ut ita loco subjecti vocabulum valde generale ponatur, quod minime rem disparatam denotet, sed complexu suo et vinum et omnia alia comprehendat.*“ Wie könnte also in unserm Falle zu dem Subject τοῦτο ein *panis* oder *poculum* zu ergänzen sein, da diese Gegenstände im Verhältnisse zum Prädicate „*substantiae plane diversae ac disparatae*“ sind! Vorstius selbst sieht sich so in die Enge getrieben, dass er die Auffassungsweise seiner Glaubensgenossen blos mit einem „*Ceterum de verbis Domini res longe aliter se habet*,“ zu

Digitized by Google

vertheidigen vermag, wozu er höchst naiv noch bemerkt: „*Satis discrepant atque diversa sunt panis et corpus Domini; vinum et sanguis Christi: et possunt tamen ista tam diversa in unam enunciationem compingi, ac dici adeo: Hic panis est corpus meum, hoc vinum est sanguis meus.*“ Zu deutlich tritt hier das dogmat. Vorurtheil der Auslegung in den Weg, und wir brauchen nur darauf hinzuweisen, das Keiner von denen, die sich der Formel: das Brod ist Christi Leib, der Wein sein Blut, bedienten, einen eigentlichen, von allen grammatischen oder rhetorischen Figuren freien Sinn in seine Worte zu bringen vermochte. Es kann uns also nicht zugemuthet werden, zu Gunsten des reform. Dogma's von der Untersuchung der stricten, einfachen Bedeutung der Darreichungsworte abzustehen und das bloss kirchliche *Hic panis est corp. m.* als authentische Interpretation ohne Weiteres gelten zu lassen. Wir knüpfen daher wieder an Vorst's Auseinandersetzungen an und suchen den Begriff unseres τοῦτο noch bestimmter zu fassen. Dass mit einem *haec res*, *hoc ens*, die Frage noch nicht entschieden sei, leuchtet jedem ein, der Phrasen, wie: diese Sache ist ein Zimmermann; diess Ding ist ein Schmid etc. für lächerlich hält. Vielmehr ist zunächst nur noch soviel festzuhalten, dass die *pron. demonstr.* „*vim involvunt cujusdam nominis, quod notionem quandam valde generalem denotet.*“ Ob aber hierbei gerade an *res* und *ens*, oder an ein anderes Nomen zu denken sei, muss sich aus dem Zusammenhange ergeben. Fassen wir insonderheit die Fälle in's Auge, wo, wie bei der Darreichungsformel, ein *Pron. demonstr.* als Subj., das Hilfsverb. sein als Copula und ein Substantivum als Prädicat steht, so dient schon der Umstand, dass sich das Geschlecht des Demonstr. im Griech. und Latein. nach dem Prädicate richtet, zu einem Fingerzeige, dass der im Subjecte verhüllt liegende Begriff in einem Verwandtschaftsverhältnisse mit dem im Prädicate deutlich ausgedrückten stehen müsse. Bei näherer Betrachtung ergiebt sich diess Verhältniss als eine Subordination des Prädicats unter das Subject, vermöge deren sich jenes zu diesem verhält, wie die Species zum Genus, oder, um Vorst's Rede nachzuahmen,

Digitized by Google

Subjectum denotat rem, quae complexu suo et rem praedicati, et omnes alias ejusdem generis res comprehendit. An eine coordinirte Stellung beider Redetheile ist somit nicht zu denken, vielmehr gehört das Prädicat unter das Subject, weil dieses den Oberbegriff von jenem in sich schliesst. Wir erläutern diess durch einige Beispiele und setzen der Kürze wegen die betreffenden Oberbegriffe in Klammern hinter das Demonstrativum. In vielen Fällen kann dieser höhere Begriff durch ein einziges Wort ausgedrückt werden, z. B. diess (Thier) ist ein Löwe; diess (Gewächs) ist Ysop; diess (Gebäude) ist ein Kloster; diess — *hic* — (dieser Mann) ist mein Nachbar; diess — *haec* — (diese Stadt) ist Leipzig, u. s. w. Anderwärts kann der Gehalt des Demonstrativums nicht durch ein einzelnes Wort, sondern nur durch Umschreibung dargestellt werden, ohne dadurch sein Rangverhältniss zum Prädicate einzubüssen; z. B. Joh. 1, 19: Diess (was im Folgenden berichtet wird) ist das Zeugniss des Johannes; so auch Matth. 1, 1 (nach Luther's Uebersetz.): Diess ist das Buch von der Geburt Jesu Christi; vgl. Genes. 5, 1; — Genes. 6. 9: diess ist das Geschlecht Noah; Judic. 3, 1: diess sind die Heiden etc. — Bisweilen lässt sich eine solche Umschreibung dadurch auf ein einziges Wort zurückbringen, dass man den Begriff, der im Prädicate mit Einschränkungen vorkommt, ohne solche zum Subject setzt, wie es z. B. in der bekannten Zeile: „Diess Blut ist meines Vaters Blut" geschieht. So die Anfangsworte zweier Kirchenlieder: „Diess (dieser Tag) ist der Tag, den Gott gemacht," und: „Diess (diese Gebote) sind die heil'gen zehn Gebot." Auch hier ist das Verhältniss des Subjectbegriffs, als des höhern, weitern, zu dem Prädicatbegriffe, als dem engern, nur eine besondere Art von jenem bildenden, nicht zu verkennen. — Bisher ist das Demonstr. noch nicht im Zusammenhange mit etwas Vorhergehendem betrachtet worden; fassen wir es nun auch von dieser Seite. Vorst. sagt: „*Porro non mere δειχτιχὴ, sed simul et relativa est vocula Hoc, et cognatae voculae Hic et Haec, si non in sermonis principio, sed plane in sermone medio sint: exempli gratia, si dicas: Accipe, bibe, hoc est vinum; accipe, ede, hic est panis; ac-*

Digitized by Google

cipe, comede, haec est caro.“ Diese Stellung des Pronom. ändert nichts an seiner charakterist. Bedeutung, sondern bewirkt blos, dass zum Subjecte ein solches Nomen hinzugedacht wird, das mit dem Vorhergehenden im Einklange steht. Spräche z. B. Jemand: Das ist meine Schwester, so könnte natürlich das Demonstr. nicht von einer Frau verstanden werden, wenn vorher von einem Mädchen die Rede gewesen wäre, und umgekehrt; obschon ausser dem Zusammenhang das eine Wort so gut, wie das andere, supplirt werden kann. Das Zeigewort schliesst also in dergleichen Fällen jederzeit einen solchen Oberbegriff seines Prädicat's in sich, der, mag er nun durch ein einzelnes Wort, oder durch eine Umschreibung auszudrücken sein, immer in einer bestimmten Berührung zum Vorhergehenden steht. Diese Berührung ist in den verschiedenen Fällen sehr verschieden, je nachdem die Natur des Prädicats auf der einen und die Beschaffenheit der vorhergegangenen Rede auf der andern Seite es erheischen. Man darf daher, um den Sinn des Demonstr. in einem einzelnen Falle zu finden, weder das nachfolgende Prädic., noch die vorausgegangenen Worte oder Andeutungen aus den Augen verlieren; — ein Grundsatz, den die Reform. nicht beachten, insofern sie bei Auslegung der Darreichungsformel das erste beste Hauptwort aus dem Vorhergehenden aufgreifen und, ohne Rücksicht auf das Prädicat des Satzes, zum Subjecte erheben. — Zu dem Gesagten mögen einige Beläge folgen. Wir lesen: „Napoleon erwiederte den vor ihm stehenden Bürgern von Jena, die um das Ende der Plünderung ihrer Stadt mit Thränen baten, mit gefühllosem Achselzucken: „Das (was denn? Begreiflicher Weise nicht das Achselzucken, oder das Ende der Plünderung, wie man nach Analogie der reform. Exegese meinen sollte; — sondern das, worüber ihr wehklagt) ist der Krieg!“ — Ferner die Worte des Dichters: „*Revocare gradum, superasque evadere ad auras, hic labor est etc.!*“ Das Pronom. *hic* kann nicht auf *gradus*, oder ein anderes vorhergehendes Wort bezogen werden, sondern es gilt von dem, was vorher geschildert wurde. Desgleichen *Exod.* 8, 19: Das (wodurch die Landplage bewirkt wird) ist Gottes Finger; u. s. w. —

Digitized by Google

Hierher gehören auch die von Luther gewählten Beispiele: „Wenn ich einen Sack oder Beutel zeige oder darreiche, spreche ich: Das sind 100 Gülden. — Der Weise greife ich ein Fass an und spreche: Das ist rheinisch Wein u. s. w. Item, ich greife ein Glas an und spreche: Das ist Wasser; das ist Bier; das ist Salbe.“ In allen diesen und ähnlichen Fällen kann, des Prädicats wegen, unter dem das nicht ein vorhergehendes Hauptwort (Beutel, Fass, Glas) verstanden werden, sondern man hat an das zu denken, was den Inhalt des Sackes oder Gefässes ausmacht; sowie man bei der Aufschrift eines Testamentes: „Diess ist mein letzter Wille!“ das Pronomen nicht von dem Papier des Documents, sondern von dem darauf Verzeichneten versteht.

Sonach muss auch in den Einsetzungsworten das *τοῦτο* einen, dem Zusammenhange entsprechenden, Oberbegriff des Prädicats *σῶμά* (*αἷμά*) *μου*, in sich schliessen. Wird dieser durch Umschreibung ausgedrückt, so ist die nächste, auch von Vorst. und andern Reformirten gebilligte Erklärung, die von Aeg. Hunnius und Bengel: „*Hoc (quod vos sumere jubeo) est corpus meum etc.* Aehnlich Selnecker: „*Hoc (quod acciptis et editis) est. c. m.*“ So, wenigstens den Worten nach, auch schon Theophylact: *τοῦτο ὃ νῦν λαμβάνετε.* Will man statt der Umschreibungen einen einzigen Ausdruck, so möchte es am passendsten sein, die Formel mit Beziehung auf Johan. 6, 55 so zu fassen: *τοῦτο (τὸ βρῶμά) ἐστι τὸ σῶμά μου*, — *τοῦτο (τὸ πόμα) ἐστὶ τὸ αἷμα μου.* Der einfache und auf der Hand liegende Sinn dieser Rede ist natürlich nicht der, „dass Christi Leib und das Brod ein Wesen sei,“ sondern dass vom Brode und Kelche gar keine Rede ist, obwohl das Vorhandensein dieser Gaben damit nicht abgeleugnet, sondern nur verschwiegen wird. Vgl. Luther: „Sie hätten an diesem Orte auch mögen das ganze Stück (*τὸ βρῶμα*), da Christus von redet, deuten allein auf den Leib, da er spricht: Das ist mein Leib, unangesehen das Brod. Nicht, dass Brod nicht solle dasein, sondern dass in der Rede so gross am Leibe gelegen ist, dass er davon redet, als wäre eitel Leib da.“ — Das Verhältniss der Darreichungsworte zu den sichtbaren Ele-

Digitized by Google

menten des Abendmahls kann folglich kein anderes sein, als das von Calov angegebene: „*Hoc, quod vobis exhibeo, (cum panem benedictum exhibebat Christus) est corpus m.*“; der Empfang der irdischen Gaben wird durch die Erwähnung der himmlischen nicht aufgehoben.

Ueber die entgegengesetzten Erklärungen lässt sich nun leicht urtheilen. Zwingli's, Oekolampad's und Calvin's Auffassung des *τῦτο* vom Brode im eigentlichen Sinne ist darum falsch, weil *ἄρτος* (*ποτήριον*, *οἶνος*) kein höherer Begriff ist, als das entsprechende Prädicat. Statt das *σῶμά* (*αἷμά*) *μs* dem *τῦτο*, als seinem Oberbegriffe zu subordiniren, was bei den obigen Auslegungen der Fall ist, nehmen sie blos ein coordinirtes Verhältniss an, dessen Unrichtigkeit sich bei umgekehrter Stellung der Glieder sogleich ergiebt. Christi Leib ist eine Speise, sein Blut ein Trank; aber ist jener auch ein Brod? Dieses ein Kelch (Wein)? Nimmermehr, so lange man die Worte buchstäblich versteht. Wollte man sich auch im Sinne der reform. Ausleger damit behelfen, dass man z. B. sagte; *Hic cibus (sc. panis) est Corpus Chr.; hic potus (sc. vinum) est sang. Chr.*, so würde diess eben so falsch sein, wie die ursprüngliche Deutung blos vom Brode und Kelche. Denn die Worte: Speise, Trank etc. hörten dann auf, Oberbegriffe ihrer Prädicate zu sein und würden zu coordinirten Begriffen herabgesetzt, die nicht im Stande wären, den Gehalt des Subjects zu erschöpfen. Das ganze Verfahren aber würde auf eine Täuschung hinauslaufen, auf ein Spiel mit Ausdrücken, deren Bedeutung man geändert hätte. — Karlstadt fasst zwar das *τῦτο* als einen Oberbegriff des folgenden Prädicats: — das, worauf ich deute, ist mein Leib! — allein seine Erklärung reisst das Pronomen aus dem Zusammenhange mit der vorhergehenden Rede, insofern er ohne Umschreibung sagen muss: Dieser Leib ist mein Leib, was gar keinen Anknüpfungspunkt im Vorausgegangenen hat. — An dem nämlichen Fehler leiden die katholischen Auslegungen, obgleich man es ihnen auf den ersten Blick nicht so deutlich abmerkt, weil sie den Gehalt des Demonstrativs nicht selten in täuschende Worte einhüllen; vgl. die oben angeführten Deutungen von Franc.

Digitized by Google

Coster und Gregor. de Valentia. Geht man aber der Sache genauer nach, so verstehen sie unter τῦτο entweder „*corpus*," oder „*rem contentam sub specie panis*," was sich beides nicht zum Vorhergehenden schickt, wo weder eines *corpus*, noch einer *species p.* gedacht wird. Wäre ihre Exegese nicht durch die Kirchenlehre bedingt, so würden sie, gleich uns, die Einsetzungsworte des Abendmahls ihrem Zusammenhange gemäss verstehen und dann eben so wenig von einer Transsubst. des Brodes und Weines wissen wollen, wie sie eine solche in analogen Fällen nicht annehmen. (So z. B. in der für unsern Zweck so wichtigen Stelle, Hebr. 9, 19. 20: „Als Moses ausgeredet hatte, — — nahm er Kälber- und Bocksblut, mit Wasser, und Purpurwolle, und Ysop, und besprengte das Buch und alles Volk und sprach: das [womit ich euch besprenge] ist das Blut des Testaments, das Gott euch geboten hat;" — findet kein römischer Ausleger eine Verwandlung der ausser dem Blute genannten Substanzen; so glaubt auch keiner an eine Kelchverwandlung, obschon diese exegetisch eben so erweisbar, oder unerweissbar wäre, wie die Brod- und Weinverwandlung.)

Während also die Auslegungen den oben entwickelten Begriff des τῦτο in einer oder der andern Weise verletzen: die reformirte, indem sie ihn zu eng fasst, die römische (nebst der Karlstadt'schen), indem sie die Beziehung auf das Vorhergegangene unterbricht, genügt die evangelische den sprachlichen Anforderungen vollkommen. Luther versteht das Pronomen τῦτο vom Brode, aber nicht im reform. Sinne, sondern „*sensu inusitato*," als Synekdoche (*totius pro parte*). Die Synekd. bezeichnet aber, auch nach den neuern Bestimmungen, „den höhern Begriff statt des niedern, z. B. das Ganze statt der Theile, das Geschlecht statt der Gattung, die Gattung statt der Art, die Mehrheit statt des Einzelnen, oder umgekehrt." Will man auch darum hadern, ob der Ausdruck „Brod" (den Luther zu seinem Zwecke von den Kirchenvätern entlehnte) auf diese Weise gebraucht werden könne, so muss man doch die Richtigkeit der Auslegung anerkennen. Das Wort Brod soll in Luther's Sinne den gemeinschaftlichen Oberbegriff der irdischen und himmlischen Speise im

Digitized by Google

Abendmahle ausdrücken, die höhere Einheit, in der die beiden Elemente zusammenlaufen. Um diesen weiten Umfang des Wortes zu bezeichnen, bediente er sich des Ausdrucks: „Fleischesbrod oder Leibesbrod," was aber ebenso ungebräuchlich ist und ebenfalls einer Verdeutlichung bedarf. Im Ringen nach einer bequemeren Bezeichnung nannten die spätern Theologen das, was Luther „Brod" genannt hatte: „*complexum* (den Gattungsbegriff) *panis et corporis Dominici*," was die Reformirten dahin verdrehten, als wäre damit blos eine Aufzählung der Abendmahlsgaben gemeint, etwa in der Weise: τοῦτό (*panis et corpus*) ἐστι τ. σ. μ., während in der That an die höhere Einheit beider zu denken war. Halten wir uns an die Sache, die Luther durch den Ausdruck Brod, seine Nachfolger durch *complexus p. et c. D.* bezeichnen wollten, so finden wir, dass diese Ausleger das τοῦτο nach allen Seiten richtig verstanden haben. Denn ihr *panis* oder *complexus* ist ein Gattungsbegriff des folgenden Prädicats und schliesst sich zugleich an das Vorhergehende an, indem er, dem Zusammenhange ganz angemessen, auch das irdische Element in sich fasst. Wird statt *panis* und *complexus* der Ausdruck *cibus*, Speise (als gemeinschaftlicher Oberbegriff des Brodes und des Leibes Christi) gebraucht, so fällt die Auslegung der evangelischen Kirche mit der oben als richtig erwiesenen zusammen. — Das nämliche Urtheil über die lutherische Auslegung (dass sie dem Ausdrucke nach unbeholfen und blos kirchlichen Ursprungs, der Sache nach aber völlig richtig und schriftmässig sei) findet sich schon bei den alten Theologen. So sagt Albert Grawer in s. *propugnaculum de discrimine propositionum etc.*: „*Ab initio diligentissime pium et cordatum lectorem monitum velim, enunciationem hanc, Panis est corpus Christi, non esse ἔγγραφον, sed quod literas attinet, ἁπλῶς ἄγραφον, siquidem nullibi in tota S. Scriptura eam ῥητῶς usurpatam invenio. Scriptores autem Ecclesiastici, etiam puriores, ea multoties usi sunt; sed sobrie. Vocant nonnunquam (inter quos et Lutherus et Autores Formulae concordiae) enunciationem Scripturae; sed sano sensu, non litera. Sensu dico, quatenus sensu huic enunciationi Christi: Hoc est corpus meum,*

Digitized by Google

aequipollet: sensu, inquam, non autem modo praedicandi.“

Aber, sagen die Neuern, die evangel. Kirche sieht in dem τῦτο keine *Synecdoche totius pro parte*, sondern eine *Synecd. continentis pro contento*, d. h. sie erklärt das Demonstr. durch: „hier in, hier mit, hier unter dem Brode ist mein Leib!“ Dass eine solche Auslegungsweise weder Luther'n, noch irgend einem andern evangel. Theologen in den Sinn gekommen; dass die angeführten Präpositionen immer nur für die Dogmatik Geltung hatten, aus der Exegese aber zurückgewiesen und sorgfältig von den Schriftworten und ihrer Bedeutung unterschieden wurden, geht aus der Concordienf. hervor, wo es heisst: „Dass neben den Reden Christi und S. Pauli (das Brod im Abendmahl ist der Leib Christi, oder die Gemeinschaft des Leibes Christi) auch die Formen, unter dem Brod, mit dem Brod, im Brod, gebraucht, ist die Ursache, dass hierdurch die papist. Transsubstantiation verworfen, und des unverwandelten Wesens des Brodes und des Leibes Christi sakramentliche Vereinigung angezeigt würde;“ ferner: Luther und die Unsern haben anzeigen wollen, „dass, ob sie schon die *formas, in pane, sub p., cum p.*, auch brauchen, sie dennoch die Worte Christi eigentlich, und wie sie lauten, angenommen und in der Proposition, das ist, in den Worten des Testaments Christi: das ist mein Leib, nicht eine *figuratam praedicationem* (wie die *synecd. cont. pro cont.* wäre), sondern *inunitatam* (wie der Gebrauch des Wortes Brod, als Inbegriff und höhere Einheit zweier Elemente wirklich ist) verstanden haben etc. Wie denn Dr. Luther auch in seinem grossen, und sonderlich im letzten Bekenntnisse vom Abendmahl, eben die Form zu reden, welche Christus im ersten Abendmahle gebraucht, mit grossem Ernst und Eifer vertheidigt.“ Jene Präpositionen sind blos dogmatische Folgerungen aus den Einsetzungsworten und den weitern Erklärungen des Apostel Paulus, und wurden ursprünglich dem Dogma von der Transsubst. entgegengesetzt. In diesem Gegensatze sind sie selbst für den reform. Standpunkt bedeutsam; wie u. a. aus einer Recension im theolog. Lit. Bl. zur Allg. Kirch. Zeit. 1840,

Digitized by Google

No. 110. hervorgeht, wo im calvinischen Sinne gegen den kathol. Prof. Bitter bemerkt wird: „dass wir mit, in und unter dem Brod und Wein Christi Leib und Blut empfangen, mithin nicht als Brod und Wein, sondern als Leib und Blut Christi betrachten und würdigen, das ist doch eigentlich das wahrhaft sakramentalische, das aus Jesu Worten und aus den Erläuterungen, die Paulus über diesen Gegenstand giebt, unverkennbar hervorgeht.“ Wurden nun auch später dieselben Formeln gegen die Reformirten gebraucht, so sollte doch damit nicht der Sinn der Darreichungsworte, sondern blos der Widerspruch gegen das schweizer. Dogma ausgedrückt werden, und Redensarten, wie die von Calixt u. A.: „*Hoc, quod scilicet praeter panem, cujus praesentia indicio non eget, cum pane tamen et mediante pane, accipitur et comeditur, est corpus Domini;*“ wollen durchaus nicht auf exegetischem, sondern blos auf dogmatischem Gebiete Geltung gewinnen. Welcher vernünftige Sinn kann also wohl in dem rationalist. Begehren liegen, von unserer Seite erhärtet zu sehen, „dass τῦτο heissen könne und müsse: *in, cum et sub pane et vino*, und zwar mit andern Beweisen erhärtet zu sehen, als mit Luther's Autorität.“ Welche Ixionswolke mögen hier die klugen Leute für „Luthers Autorität“ angesehen haben?!

Noch ist ein Umstand zu erwähnen. „Karlstadt meinte bekanntlich, Christus weise mit dem τῦτο nicht auf das Brod, welches er in der Hand hielt, sondern auf seinen Leib, der am Tische sass. Um das zu beweisen, berief er sich darauf, dass ja ἄρτος ein Masculin. sei, der Herr also, wenn er auf das Brod gewiesen habe, nicht τῦτο, sondern ὗτος gesagt haben müsse. Luther sagt, diese Behauptung möge wohl in Orlamünde erfunden sein, in der griech. Grammatik habe sie keinen Grund.“ Folgt hieraus, wie bisweilen behauptet wird, dass Luther selbst die Auffassung des τῦτο vom Brode als solchem, gebilligt, die entgegengesetzte aber getadelt habe? Keineswegs! Man vergegenwärtige sich nur Karlstadt's exeget. Stellung. Nicht gegen Zwingli's eigentliches, sondern gegen Luther's uneigentliches Verständniss des Ausdrucks „Brod“ waren seine An-

Digitized by Google

griffe gerichtet. Aus diesem Grunde konnte ihm Luther mit Recht jenen Vorwurf von der orlamünd. Grammatik machen, ohne deshalb Zwingli's Deutung für richtig und die entgegengesetzte für falsch zu erklären. Hätte K. das Demonstrativum nicht von den vorhergehenden Worten losgerissen, so würde Luther bestimmt nicht mit ihm gestritten haben, wenn er es auch nicht vom Brode, sondern von Christi Leibe verstehen wollte. Denn beide wären in diesem Falle darin einig gewesen, das Subject handle von etwas Dargereichtem. — Dass τοῦτο darum nicht auf ἄρτος bezogen werden dürfe, weil dieses ein *mascul.* sei, ist allerdings irrig; unter geeigneten Umständen, d. h. wo das Prädicat ein Begriff von engerem Umfange wäre, als ἄρτος, könnte eine solche Beziehung sehr wohl Statt finden. Dagegen ist an unserer Stelle mit Recht zu behaupten, dass Christus, wenn er vom Brode reden wollte, der Natur der Sprache gemäss nicht τοῦτο, auch nicht blos ὅτος, wohl aber ὅτος ὁ ἄρτος hätte sagen müssen, wie er beim Kelche τοῦτο τὸ ποτήριον sagte. — Wie die Worte im Texte vorliegen, kann das Pronomen, seines Prädicats und Zusammenhangs wegen, weder zwinglisch etc. verstanden, noch *per Synecdoch. contin. pro content.* an das eigentliche Brod, mit dem Christi Leib verbunden sei, gedacht werden. Will man überhaupt ἄρτος verstehen, so muss man, wie Luther, den höhern Sinn von βρῶμα damit verknüpfen, dem sich die engern Begriffe: Brod und Leib Christi, wie die *species* ihrem *genus*, subsummiren. Auf diese Weise behält jedes Wort der Darreichungsformel seine natürliche Bedeutung, während Zwingli, Oekol. und Calvin, durch eine exegetisch-dogmatische *petitio principii* verleitet, das Subject nur darum sprachwidrig erklären, weil sie voraussetzen, einem der folgenden Worte müsse ein tropischer Sinn untergelegt werden. Der eine Fehler zieht den andern unausbleiblich nach sich.

Mit Fleiss ist der Begriff des τοῦτο ganz ausführlich abgehandelt worden, weil, nach dem eigenen Geständnisse der Reformirten, der Nerv ihrer Auslegung darauf beruht. Als auf dem maulbronner Colloqium, 1564, Jakob Andreä zum erstenmale die eigentliche Bedeutung unseres Pronomens voll-

Digitized by Google

ständig entwickelte und den Unterschied zwischen Luther's und Zwingli's etc. Auffassung desselben zeigte, wurden die reform. Collocutoren so verlegen, dass sie erklärten, sie würden das Gespräch nicht fortsetzen, man gäbe denn zuvor zu: *pronomine „Hoc" solum panem notari.*

Zur schnellern Uebersicht stellen wir die 3 besprochenen Erklärungen von τᾶτο in wenigen Worten zusammen. Die ref. denkt an ἄρτος, was wegen des folgenden σῶμα zu eng ist. Die römische (und karlstadt'sche) versteht σῶμα; diese ist zu eng wegen des vorhergegangenen ἄρτος. Eine angeblich lutherische, die von ἄρτος und σῶμα zugleich handeln soll, würde, wie man auch die Zusammenstellung der beiden Elemente fassen möchte, dem Subjecte statt eines Begriffs zwei unterlegen und die Fehler der ref. und röm. Deutung in sich vereinigen. Die wirklich evangelische Auslegung schweigt eben so von ἄρτος, als von σῶμα, und hebt dagegen einen dritten Begriff (von weiterem Umfange) hervor, der das jenen beiden Gemeinsame ausdrückt (βρῶμα, *complexus*, Brod in Luther's Sinne etc.) und somit *in genere* von dem spricht, was jene *in specie* bezeichnen.

Wir gehen zu dem Worte ἐστι über, das von Zwingli und Calvin durch „*significat*" (im parabol. oder metonym. Sinne) verstanden wird. Eigentlich fällt diese Auslegung schon durch die richtige Erklärung des Subjects, doch kann sie auch aus andern Rücksichten nicht bestehen. Dass ganze Redensarten, z. B. die Fragen: was ist das? was heisst das? was bedeutet das? in manchen Fällen *promiscue* gebraucht werden können, beweist weder etwas für die Synonymie der darin enthaltenen Zeitwörter, noch weniger aber für die symbolische Deutung des Hilfsverb. „sein"; zumal wenn dieselbe, wie bei der Darreichungsformel, im schroffen Widerspruche zum eigentlichen Sinne gefasst werden müsste. (Kann wohl „sein" auch den Begriff von „nicht sein" haben, wie es Zweck und Bedeutung der reform. Abendmahlsexegese heischen?!) — Ja es lässt sich nicht einmal darthun, dass die eine jener Fragen genau das Nämliche enthalte, wie die anderen, da ihre Verba offenbar eben so verschieden von einander sind, wie die damit zusammenhängenden

Digitized by Google

Hauptwörter, Wesen, Name, Bedeutung; so dass ein gegenseitiges Umtauschen jener Verba, oder ein Auslegen des einen durch das andere, gewiss auch immer eine, sei es auch nur geringe, Begriffsveränderung nach sich zieht.

In Rücksicht auf unsere Stelle leugnen wir die dogmatische Richtigkeit der Zwinglisch-calvin. Redensart: „*Panis Coenae Dom. significat corpus Christi*," durchaus nicht; sie ist, recht verstanden, in keinem Widerspruch mit den auf's Abendmahl Bezug habenden Aussprüchen des N. T.; für falsch aber müssen wir die Formel halten, sobald ein exegetischer Gebrauch von ihr gemacht, sie also für den Sinn der Worte Christi und das *significat* für gleichbedeutend mit ἐστι ausgegeben wird. Im letzteru Punkte haben wir, ausser den Kirchenvätern, nicht blos die römischen, sondern selbst auch einen Theil der reform. Ausleger auf unserer Seite, so dass schon von vorn herein gegen das *significat* ein Argwohn entstehen muss, da es (von Karlstadt ganz zu schweigen) ein so ausgezeichneter Sprachkenner, wie Oekolapad, für unhaltbar ansah und den eigentlichen Sinn von ἐστι festhielt. Unhaltbar ist die zwingl.-calv. Glosse aus mehrfachen Gründen. Wir wollen kein besonderes Gewicht darauf legen, dass, wie ältere Theologen erinnern, die ganze Construction unseres Satzes durch *significat* eine andere Gestalt erhält, indem die Copula ἐστι zum Prädicat (*significat = est significans*), das eigentliche Prädicat (σῶμά μου) aber zum Object wird. Dagegen können wir nicht mit Stillschweigen übergehen, dass keine Sprache dem Hilfsverb. sein einen tropischen (parabol. oder metonym.) Charakter beilegt. Die Parabel will „eine Vorstellung durch Hinweisung auf eine bekannte ähnliche verdeutlichen;" die Metonymie aber nennt das Vorhergehende statt des Folgenden, die Ursache für die Wirkung, den Stoff für die Form, das Zeichen für das Bezeichnete, das Werkzeug für das Werk, den Ort und die Zeit für das darin Befindliche oder Geschehene, die Eigenschaften des Subjects für das Subject selbst, oder umgekehrt; z. B. die letzte Umarmung, statt die Trennung; Grab und Verwesung, statt der Tod; „Ich bin die Auferstehung und das Leben," Joh. 11, 25;

Digitized by Google

die Palme oder der Oelzweig, statt der Friede; der Pinsel des Malers, für seine Werke; die ganze Stadt war in Bestürzung; Ps. 19, 1 f.: „die Himmel erzählen die Ehre Gottes etc.“; die höchste Weisheit, Allmacht und Güte leitet unsere Schicksale; niedrige Seelen kümmert es nicht, ob Blut und Thränen an ihrem Glücke hängen etc.“ — Die Angabe, sein könne in gewissen Fällen auch die Stelle von heissen, bedeuten vertreten, beruht auf einer Täuschung und wird wohl schwerlich auch nur ein einziges sicheres Zeugniss für sich aufbringen. Wohl aber haben sich, wie im Deutschen und Lateinischen, so auch im Griechischen, womit wir es hier vorzugsweise zu thun haben, besondere Wörter ausgebildet, die man zu wählen hat, falls die Begriffe heissen oder bedeuten *verbaliter* ausgedrückt werden sollen. Selbst Vorst. stellt dies nicht in Abrede und führt als dergleichen Zeitwörter an: *δηλῶν, εἰκονίζειν, ἐμφαίνειν, σημαίνειν κ. τ. λ.* Von dem Gebrauche dieser Verba bringt er folgende Beispiele aus dem Germanus (Bischof von Constantinopel): „*Linteum, cum quo ministrant Diaconi, δηλοῖ (designat) Christi humilitatem, quam demonstravit, cum suorum pedes ablueret.*“ Ferner: „*Duplex corona capiti sacerdotis circumposita εἰκονίζει τὴν τῦ ἀποστόλυ Πέτρυ τιμίαν κάραν.*“ Eben so weist er den Gebrauch von Umschreibungen jener Zeitwörter nach. Bei Germanus kommt z. B. vor: „*Ἡ ἁγία τράπεζά (in templis veterum) ἐστιν ἀντὶ τῆς τραπέζης τῦ Χριστῦ σὺν τοῖς μύσταις.*“ Bei demselben: „*Lora tunicae Diaconorum, quae sunt ad manum, εἰσὶ ἐμφαίνοντα τὸν δεσμὸν τῦ Χριστῦ.*“ Aus Chrysostomus: „*Si cum fide accesserimus, proculdubio videbimus illum in praesepi jacentem; ἡ γὰρ τράπεζα αὕτη τάξιν τῆς φάτνης πληροῖ.*“ So spricht auch Just. M.: „*τὸ μυστήριον τῦ προβάτυ, ὃ τὸ πάσχα δύειν ἐντέταλται ὁ Θεὸς, τύπος ἦν τῦ Χριστοῦ.*“ Ueberdiess finden sich deutliche Spuren, dass die Begriffe sein und heissen auch im Griechischen von einander geschieden wurden; so z. B. heisst es bei Germanus: „*θυσιαστήριόν ἐστι καὶ λέγεται ἡ φάτνη καὶ ὁ τάφος τῦ Κυρίυ.*“ (Vergl. noch Johann. Damascenus: „*τῦτον τὸν ἄρτον (eucharistiae) οἱ ἄρτοι εἰκονίζυσι τῆς προθέσεως.*)

Digitized by Google

Mit der angeblich tropischen Bedeutung von sein verhält es sich ganz so, wie Oekol., Aegid. Hunnius u. a. andeuten. Das Hilfsverb. behält stets seinen eigentlichen Sinn; dagegen wird in gewissen Fällen entweder das Subject, oder das Prädicat metaphorisch gebraucht. Dadurch erhält allerdings die Redensart auch einen bildlichen Charakter, aber dieser beruht nicht auf der Copula, sondern auf einem andern Redetheile. Beispiele zur Veranschaulichung des Gesagten liefern die Bibelstellen, die gewöhnlich für die bildliche Bedeutung von *εἶναι* angeführt werden. Als die schlagendsten nennt Olshausen 1. Petr. 1, 25.; Philem. V. 12.; Luc. 12, 1; Hebr. 10, 20; Joh. 15, 1. 5; 14, 6; 10, 7. 9; aber keine beweist den trop. Gebrauch des Hilfsverb. Die erste passt gar nicht hierher; denn *τοῦτο δέ ἐστι τὸ ῥῆμα τὸ εὐαγ. εἰς ὑμ.* kann ja nur heissen: diess (das vorher erwähnte Wort) aber ist das Wort, das euch verk. w. — Eben so wenig liegt in dem *τουτέστι*, Philem. V. 12. und Hebr. 10, 20. etwas Parabolisches, weil das „*τὰ ἐμὰ σπλάγχνα*“ dort und das „*διὰ τοῦ καταπετάσματος*“ hier begreiflicherweise nicht von dem natürlichen Herzen oder einem natürlichen Vorhang zu verstehen, sondern metaphorisch zu nehmen ist; wo dann mit Recht gesagt werden kann, der Vorhang, von dem an dieser Stelle die Rede ist, ist wirklich nichts anderes, als Christi Fleisch; Onesimus ist in der That und Wahrheit das Herz, woran der Apostel denkt. Ueberhaupt kann *τουτέστι* noch weniger, wie das *Verb. simplex*, uneigentlich verstanden werden. *Vorstius:* „*Voce explanativa τουτέστι, et Latinis, id est, utuntur Autores, quoties vocabulorum aequipollentia est denotanda, vel diversis vocabulis res una eademque significatur. — Cum Graeci scriptores suum τουτέστι, et Latini suum id est, usurpant, tum significant, rem a re nihil fere discrepare, et saltem substantiam unam eandemque denotari.*“ — So wenig aber Paulus die *viscera* im anatomischen Sinne, oder der Hebr.-Br. den Vorhang im Tempel, der bei Christi Tode zerriss, gemeint hat, so wenig ist bei *ζύμη τ. φαρις.*, Luc. 12, 1., an den Sauerteig zu denken, dessen sich die Pharis. zum Brodbacken bedienten, der doch gemeint sein müsste,

Digitized by Google

sobald die folgenden Worte heissen sollten: welcher (die) Heuchelei bedeutet. Das, was der metaphor. Ausdruck ζ. τ. φ. bezeichnet, ist aber in der That und Wahrheit (die) Heuchelei. — Wie sollen aber erst die Stellen aus dem Evangel. Johann. einen trop. Gebrauch von εἶναι beweisen? Ist's denn recht gesagt: Jesus bedeute den Weinstock, die Jünger die Reben, der Vater den Weingärtner? Oder ist das Umgekehrte wahr: der Weinstock bedeutet Christum u. s. w.? Doch gewiss das Letztere, wenn man anders nicht Gott, Jesum und die Apostel für geringer halten will, als einen Winzer, Weinstock oder Weinreben, weil ja das Symbolisirte stets etwas Höheres ist, als sein Symbol. Ferner, wen sollen wir sonst für den Weg, die Wahrheit und das Leben, oder für die Thür zu den Schaafen betrachten, wenn der Erlöser diess Alles nicht in der That und Wahrheit ist, sondern blos heisst und bedeutet? Ueberall tritt hier die Metapher im Prädicate, neben der eigentlichen Bedeutung der Copula hervor, was namentlich Cap. 15, 1. leicht zu erkennen ist, da ἡ ἄμπελος durch den Zusatz ἡ ἀληθινὴ deutlich von den natürlichen Weinstöcken unterschieden wird. *Aegid. Hunnius:* „*Hic non agitur de vite, quae est in aliqua terrena vinea, sed explicante Christo, de vite vera, et quidem ea vite, cui ait implantatos esse Apostolos, tanquam palmites. Quae enim tandem erit ipsa illa vera vitis, cujus palmites Apostoli sunt, si Christus ea non est, sed illam duntaxat significat? Et quis tandem erit coelestis ille agricola, si pater non est, sed eum significat duntaxat? Quod si vitis vocem de terrena vite accipias, et agricolae dictionem de terreno vinitore, nonne vilior erit Christus vite? Pater colono? Apostoli palmitibus? Siquidem id, quod significat, semper vilius ac deterius esse consuevit eo, quod significatur. Ancillatur enim ac subservit adumbrationi rei nobilioris, ut ex universis typis et figuris Vet. Test. liquidissime patet, quos simul omnes rebus adumbratis incomparabiliter viliores esse, cum ex ipsa re patet, tum Autor epistolae ad Hebraeos manifeste prodidit. Itaque si in verbis Salvatoris intelligas vitem coelestem, absurdum fuerit dicere, Christum significare vitem coelestem, cum ipsemet ea sit, et metaphorice vitis*

Digitized by Google

appelletur, nequaquam vero metonymice vitem illam veram, cujus palmites Apostoli sunt, significet: Sive terrenam vitem intelligas, bis ineptum fuerit, Christum significare vitem terrenam. Idem respondendum est ad illud: Ego sum pastor ille bonus, et consimilia, in quibus non verbo substantivo illa Zwingliana metonymia, sed subjecto metaphorae tropus inest.“ Ganz ähnlich erklärte sich schon *Augustin.*, dass Christo im metaphorischen Sinne (*„per similitudinem“*) vieles mit Recht zukomme, was ihm im wörtlichen Verstande (*„proprie“*) nicht beizulegen sei: *„Ergo et ostium est et lapis angularis, omnia per similitudinem: nihil horum proprie. Per similitudinem et petra est Christus, et ostium est Christus, et lapis angularis est Christus, et pastor est Christus, et agnus est Chr., et leo est Chr. Quam multa per similitudinem et alia, quae commemorare longum est! Si autem proprietates discutias rerum, quas videri consuesti, nec petra est, quia durus et sine sensu est, etc. Omnia ergo ista per similitudinem. Quid ergo proprie? In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum.*“

Gleiche Bewandtniss hat es mit den übrigen Aussprüchen, auf die sich die Reformirten berufen. Wie haben sie nicht auf die (auch von Augustin erwähnten) Worte: ἡ δὲ πέτρα ἦν ὁ Χριστός, 1. Cor. 10, 4., gepocht, und doch wäre ihre Erklärung: der Fels bedeutet Christum, überhaupt nur erst dann in Vorschlag zu bringen, wenn, ganz abgesehen vom Sinne der Copula, das Subject von dem sichtbaren Felsen in der Wüste verstanden werden dürfte, was die vorhergehenden Worte ἔπινον ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας nicht erlauben, die durchaus nur von Christo, der wirklich ein geistlicher Fels ist und das Volk Israel durch die Wüste begleitete (V. 9.), gebraucht werden können. Vgl. *Augustin: „Sic est sanguis anima, quomodo petra erat Christus, sicut dicit Apostolus: Bibebant enim de spiritali sequente eos petra: petra autem erat Christus. Notum est autem, filios Israel petra percussa bibisse aquam in eremo, de quibus loquebatur Apostolus, cum haec diceret: nec tamen ait: Petra significabat Christum; sed ait: Petra erat Christus.*“ — Die ebenfalls nicht selten angeführte Stelle,

Digitized by Google

Matth. 11, 14.: *αὐτός* (Johannes der Täuf.) *ἐστιν Ἠλίας ὁ μέλλων ἔρχεσθαι* erklärt sich selbst. Christus denkt nicht an Elias den Thisbiten, sondern an den von Maleachi verheissenen: „*Itaque Johannes Baptista non significat Eliam illum, qui venturus erat, sed est ipsemet ille alter Elias, quem se missurum Deus apud Mal. promisit. Et dicitur Elias secundum angelicam interpretationem Gabrielis, quia in virtute ac spiritu Eliae processurus erat Dominum.*“

Besonderes Gewicht ist auf das *εἶναι* in den Gleichnissen gelegt worden; aber mit Unrecht hält man es hier für metonymisch. Es behält auch in den Parabeln seinen natürlichen Sinn, während jedoch das Subject metaphorisch zu fassen ist. „*Quamvis enim similitudo desumta sit a rebus hujus seculi, tamen vocabula ipsa a terrenis deducta rebus transferuntur ad coelestia, non per metonym., sed per metaphoram.*“ Z. B. *ὁ σπόρος ἐστὶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ*, Luc. 8, 11., heisst: der Saame ist (wirklich) das Wort Gottes, weil unter *σπόρος* hier nicht ein vergänglicher, sondern der unvergängliche Saame verstanden wird, von dem Petrus (1, 23.) spricht. Ferner, Matth. 13, 38: der Acker (von dem das Gleichniss handelt) ist die Welt; — denn die Parabel denkt an etwas Anderes, als etwa an ein Stück Feld in Judäa. „*Messis, de qua disserit Christus in sua parabola, (V. 39,) non est terrena messis, quae fiat in diebus canicularibus, sed messis illa coelestis, quae vere est consummatio seculi, non significat consummationem seculi; et Messores illius divinae ac coelestis messis non significant angelos, sed hi ipsi sunt, illi messores in hac eximia singularique messe, de qua Christus agit et loquitur.*“ Nach diesen Beispielen sind alle Gleichnisse zu beurtheilen.

Eben so glauben sich die reformirtgesinnten Ausleger auf den Gebrauch des *εἶναι* in Apokal. 1, 20. und verwandten Stellen berufen zu können; doch gleichfalls mit Unrecht. So wenig in den obigen Gleichnissen von einem natürlichen Acker oder Saamen, so wenig wird hier von natürlichen Sternen oder Leuchtern gesprochen, obgleich Name und Gestalt der apokalypt. *ἀστέρες* und *λυχνίαι* von sinnlichen Dingen entlehnt sind, denen aber *per metaphoram* übersinnliche Begriffe untergelegt werden. Daher spricht auch der Herr von einem

Digitized by Google

μυστήριον τῶν ἑπτ. ἀστ., um anzuzeigen, dass hier an geistige Leuchter und Sterne zu denken sei, wie er 17, 5. auch den Namen des Weibes ein Geheimniss nennt, weil, nach der hinzugesetzten Erklärung, kein wirkliches Weib, sondern eine Stadt gemeint sei. Verbindet aber die Apokal. mit ihren Worten und Gestalten wirklich einen geistigen, metaphorischen Sinn, so muss sie allerdings behaupten, die 7 (geistlichen) Sterne, die Christus in seiner rechten Hand hält, — die 7 (geistlichen) Leuchter, in deren Mitte er sich befindet, — sind in der That 7. Bischöfe mit ihren Gemeinen; denn jeder christl. Lehrer ist ein (geistlicher) Stern in des Herrn Hand; alle Gemeinen sind Leuchter, in deren Mitte Gottes Sohn ist. So ist auch jenes buhlerische Weib, metaphor. verstanden, wirklich die Stadt Babylon (Rom), denn diese war in der That eine Verführerin in dem von der Apokal. geschilderten (höhern) Sinne des Worts; u. s. w. Ganz anders würde sich die Anschauungsweise des Johannes gestalten, hätte er geschrieben: die Sterne bedeuten Engel u. s. w. Die Worte *ἀστέρ., λυχν. κ. τ. λ.* hätten dann keinen höhern, sondern ihren gewöhnlichen Begriff und es wäre an natürliche Sterne zu denken, die Christus als Sinnbilder der geistl. in der Hand hielte, während doch unter den *ἀστέρ.* und *λυχν.* nichts anderes, als Lehrer und Gemeinen zu verstehen sind. Aehnlich wäre die Parabel vom Säemann zu verstehen, hiesse es dort: der (jüdische oder sonst ein anderer) Säemann bedeutet (den rechten, wahren, geistlichen Säemann, nämlich) des Menschen Sohn, da doch gleich im Subjecte an keinen andern, als den letztern, gedacht wird. *Joh. Gerhard:* „*Johannes de illis candelabris loquitur, in quorum medio Christus ambulabat, ac de illis stellis, quas Christus in manu sua habebat. Ergo de spiritualibus candelabris et stellis propositiones sunt intelligendae sensu metaphorico.*“ — *Aegid. Hunnius:* „*In Apocalypsi agitur de ejusmodi candelabris, in quorum medio ambulabat filius hominis. Manifestissimum ex hac addita periphrasi evadit, haec condelabra, Johanni visa, non significare Ecclesias, sed esse: In medio enim Ecclesiarum Asiae ambulare praedicatur fil. hom. Ubi non copula est transformatur in sig-*

Digitized by Google

nificat per Metonymiam (quamquam nulla potest ex ullo autore proferri praedicatio, ubi metonymia resideat in copula), sed ipsi subjecto inest tropus alius, haec nimirum metaphora, quod Ecclesiae candelabra dicuntur, ob lucentem ibi Evangelii fulgorem. Pari modo non de stellis quibusdam agitur, quae supra sunt in firmamento, sed de stellis, quas fil. hom. tenet in manu sua dextera, quae sunt angeli seu concionatores septem Ecclesiarum Asiae, non significant eos." Hinsichtlich der im A. T. erzählten Träume, die ebenfalls hierher gerechnet werden können, erklärt auch *Augustin.* „*Septem spicae sunt septem anni. Non enim dixit, septem annos significant. Et septem boves septem anni sunt: et multa hujusmodi.*" Man lasse in allen diesen Fällen nicht unbemerkt, dass der Gegenstand, den die Reformirten für ein blosses Sinnbild ausgeben, in der Wirklichkeit ein, metaphorisch zu verstehendes, Epitheton dessen ist, wovon es ausgesagt wird, was sich aus der Umstellung des Satzes gleich ergiebt. So war der Baum, den Nebucadnezar im Traume sah, (Dan. 4.) nicht ein leeres Symbol, sondern ein thatsächliches, wenn auch metaphorisch zu fassendes, Prädicat dieses mächtigen Monarchen, der ja im geistigen Sinne wirklich ein bis an den Himmel reichender und sich über das ganze Land ausbreitender Baum war. Aus dieser metaphor. Auffassung erklärt sich auch, wie den angeblichen Symbolen Merkmale zugeschrieben werden können, die ihnen im wörtlichen Sinne gar nicht zukommen; z. B. wenn in dem eben erwähnten Traume der Baum sich, wie die Thiere, von Kräutern nähren, auf dem Felde im Grase gehen, das menschliche Herz verlieren und ein viehisches bekommen soll; wenn der Stern (Apok. 9, 1 ff.) den Brunnen des Abgrundes aufschliesst, u. s. w. — Unter den angegebenen Gesichtspunkt fällt auch Gal. 4, 24 ff. Hier sollen die beiden Frauen Abrahams als Sinnbilder der beiden Testamente gesetzt sein, weshalb die Reformirten die Stelle: *αὗται γάρ εἰσιν κ. τ. λ.* übersetzen: diese Frauen bedeuten die zwei Testamente. Eher sollte man dem Texte gemäss das Umgekehrte für richtig halten, insofern die Worte: *ἥτις ἐστὶν Ἄγαρ*, nach dieser Exegese doch nur heissen können: das

Digitized by Google

eine Testament bedeutet die Hagar, ist ein Sinnbild d. Hag. Die ganze Stelle muss ihrem Zusammenhang nach folgenden Gedankengang haben: Abraham hatte 2 Söhne, einen von der Magd, welcher nach dem Fleische geboren war, den andern von der Freien; dieser war durch die Verheissung geboren. So berichten die Worte des Gesetzes, welche allegorisch zu verstehen sind. (V. 24.) Denn das (*αὗται* — diejenigen Gegenstände, worauf der geheime Sinn jener Worte deutet) sind die zwei Test. Das eine, vom Berge Sinai, gebiert zur Knechtschaft, welches (Test.) die (rechte, wahre geistliche) Hagar ist (mit der Abraham's Magd nur den Namen gemein hatte). Denn dasjenige, was man unter dem Worte Hagar versteht (*τὸ γὰρ Ἄγαρ*, V. 25.), ist der Berg Sinai in Arabien, der bis an das jetzige Jerusalem reichet und sammt seinen Kindern dienstbar ist. Aber das Jerusalem, das droben ist, das ist (im metaphor. Sinne) die Freie, (von der das Gesetz spricht), welche unser Aller Mutter ist u. s. w. Die Allegorie bezieht sich also nicht auf die Person der Frauen, als wären diese Sinnbilder des A. und N. T., sondern auf die höhere Bedeutung des Namens der einen, sowie auf den (freien oder unfreien) Stand beider, der zwischen ihnen und ihren beiderseitigen Nachkommen einen ähnlichen Unterschied hervorrief, wie er zwischen dem A. und N. T. und ihren Bekennern besteht. — Was ausserdem noch für die angeblich symbol. Bedeutung von *εἶναι* aus dem N. T. angeführt wird, ist so unbedeutend, dass es kaum eine Erwähnung verdient. Wie kann z. B. die Redensart: er fragte, was diess wäre (Luc. 15, 26; 18, 36.), Etwas beweisen, da wir in ähnlichen Fällen auch fragen: was (für ein Getümmel u. s. w.) ist das? Ferner die ähnliche Frage, Joh. 7, 36: Was ist das für ein Rede? entspricht genau unserm: Was sind das für Reden? — Joh. 10, 6 soll dem Sinne nach doch nur heissen: Sie erkannten nicht, was es für Lehren waren, die er ihnen in dem Gleichnisse verkündigte. — Luc. 8, 9. fragen die Jünger; was das vorhergehende Gleichniss (seinem Gehalte nach) wäre; dem entspricht Jesu Antwort, V. 11: Es ist aber diess das Gleichniss (nämlich seinem Sinne nach). In Ephes. 4, 9. liegt der Gedanke: das Wort

Digitized by Google

„er stieg auf," was ist es anders, als eine stillschweigende Anerkennung, dass er zuvor auch hinabgestiegen sei u. s. w. — Die Stelle Actor. 10, 17 will sagen: Petrus stand bei sich im Zweifel, was diess wohl für eine Vision wäre? (ob eine auf leibliche oder geistl., gegenwärtige oder zukünft. Dinge sich beziehende). — *Τοῦτο δέ ἐστι*, Röm. 1, 12 entspricht unserm: das ist, mit andern Worten gesagt, soviel u. s. w. Von ähnlicher Beschaffenheit sind alle übrigen Fälle, die von dem und jenem Ausleger mit Ungrund hierher gezogen werden. Es bleibt eine durchaus unerweisliche Behauptung, dass das Hilfsverb. in gewissen Redensarten tropisch gebraucht werde. Blos der falsche Schluss: hier oder dort hätte ein Schriftsteller statt eines *est* auch ein *significat* setzen können, folglich heisst hier *est* soviel als *significat*, — hat jene tropische Ausdeutung hervorgerufen. Selbst Vorstius ist naiv genug, zu behaupten, die Darreichungsworte im Abendmahle könnten im Originale auch lauten: *τοῦτο σημαίνει ἤτοι δηλοῖ τὸ σῶμά μου*, darum müsse *εἶναι h. l.* durch *σημαίνειν* erklärt werden. Nachgiebiger, aber damit auch inconsequenter, erklärt sich Olshausen dahin, *εἶναι* könne an unserer Stelle eben so gut die eine (tropische), als die andere Bedeutung haben, „es ist in That und Wahrheit"; — mit andern Worten, Christus könne, dem Sinne nach, eben so gut haben sagen wollen: das ist nicht m. Leib, als: das ist mein Leib. Wer wird das für richtig halten? Wird überhaupt hierbei der N. Testl. Text nicht ganz aus den Augen gesetzt, indem man ja gar nicht mehr darnach fragt, welcher Worte sich Christus bedient habe und was diese ihrer Natur nach heissen? Ist wohl die reform. Phrase: *Hic panis significat corpus meum*, der Ausdruck dessen, was der Herr wirklich gesagt hat, oder ist sie nur eine Vermuthung, wie er auch hätte sagen können, oder noch richtiger, ein massgebliches Gutachten, wie er nach aristotel. Prinzipien hätte sagen sollen? Das zwingl.-calv. *significat* ist in der That ein harter, sprachlicher Knoten, mit dem man die N. Testl. Exegese billig hätte verschonen sollen, was um so leichter gewesen wäre, hätte Zwingli diese Ausbeute aus der *sarcina Honii* erst seinem Freunde Oekolamp. zur Prüfung vorge-

Digitized by Google

legt. Denn dieser war umsichtig genug, die trop. Bedeutung von sein, die bis dahin ganz unbekannt gewesen war, für eine Speise anzusehen, die höchstens im Munde süss schmeckt, im Leibe aber Grimmen verursacht. Will man durchaus die Worte Christi nicht so haben, wie sie lauten, so würde der von Oekol. eingeschlagene Weg immer noch der sicherste sein; denn *esse* mit *significare* zu vertauschen, ist eine Sprachzerquälung, für deren Vorkommen sich wenigstens im Hebräischen, Griechischen, Lateinischen und Deutschen kein probehaltiges Beispiel finden lässt. Was über Oekol. Erklärung zu bemerken ist, knüpfen wir an die Betrachtung unseres Prädikats, zu dem wir nunmehr übergehen. — Noch bemerken wir, dass die Brodverwandlungslehre in dem ἐστὶ keine Stütze findet. Olshausen sagt mit Recht: „sollte die kathol. Ansicht durch die Schriftworte bestätigt werden, so müsste μετεμορφώθη oder etwas Aehnliches stehen.“ Wir haben im Evangelium Johann. (2, 9) das Beispiel einer Transsubst.; wie ganz anders klingen aber da die Worte! (ἐγεύσατο ὁ ἀρχιτρ. τὸ ὕδωρ οἶνον γεγενημένον.) Die römische Exegese ist aber auch nie darauf ausgegangen, jene Theorie auf unsere oder eine andere Schriftstelle gründen zu wollen; ihr Streben ist blos, die Worte so zu erklären, dass sie der Transsubst. nicht widersprechen.

Τὸ σῶμά μου. Blos Oekol. erklärt diess uneigentlich durch: meines Leibes Zeichen, (Bild, Symbol.) Er bedient sich sonach der dichterischen Figur, welche das Zeichen statt des Bezeichneten setzt und von Manchen unter die Metaphern gerechnet, richtiger aber als Metonymie bezeichnet wird. Dass diese Figur an und für sich genommen zulässig ist, zeigen die vielen Beispiele, wo sie vorkommt. Auch in der Abendmahlslehre scheint sie von den Kirchenvätern gebraucht worden zu sein, wenn man anders Aeusserungen, wie die des Ambrosius: „*Haec oblatio (panis et vinum) est figura corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi*,“ und ähnliche, die sich nicht selten finden, für aufgelöste Metonymieen anzusehen hat. Somit darf Oekolampad's Erklärung scheinbar auf Berechtigung Anspruch machen; wenigstens ist ihr der entschiedene Vorzug vor der zwingl.- calv. nicht abzustreiten und sie ist

Digitized by Google

die einzige unter den übrigen reform., die sich mit einem glänzenden Scheine von sprachlicher und kirchl. Begründung umgeben lässt. Aber doch auch nur mit einem Scheine; denn ihr kirchl. Charakter hängt davon ab, 1) ob die Kirchenväter unter *signum (figura, symbolum, species) corporis Christi*, dasselbe verstanden haben, wie Oekol.; 2) ob Redensarten, wie die des Ambros., als eigentliche Erklärungen der Darreichungsworte, oder als selbstständige Bestimmungen über das Verhältniss zwischen den sichtbaren und unsichtbaren Elementen zu betrachten sind. Den erstern Umstand leugnen selbst die Reformirten, wenigstens hinsichtlich des Wortes *species*. *Vorstius:* „*Ferebat ista stylus ejus aevi (patrum eccles.), ut cum res et substantias naturales appellarent, vocem species κατὰ πλεονασμὸν fere adjicerent. Ita speciem vini dicebant pro vino, sp. tritici pro tritico, sp. laridi pro larido, sp. aquae pro aqua.*“ Was aber von *species* gilt, dass muss auch auf *signum* u. s. w. ausgedehnt werden, da die Kirchenväter keinen Unterschied zwischen diesen Worten machten, sondern sie *promiscue* und synonym gebrauchten. Es wäre also immer noch die Frage, ob jene Formeln bei den Alten für aufgelöste Metonymieen galten. Was aber den zweiten Punkt betrifft, so hat weder Oekol., noch irgend einer seiner Glaubensgenossen dargethan, dass die Darreichungsworte in der alten Kirche wirklich durch Formeln, wie die bei Ambros., ausgelegt worden sind; wohl aber zeigt die Vergleichung anderer patrist. Stellen, wie entfernt die Alten von solcher Auslegungsweise waren. So schreibt z. B. gleich Ambros.: „*Panis iste panis est ante verba Sacramentorum: ubi accesserit consecratio, de pane fit caro Christi;*“ ferner: „*Ante verba Christi calix est vini et aquae plenus: ubi verba Christi operata fuerint, ibi sanguis efficitur, qui plebem redemit.*“ Wie hätte er das behaupten können, wenn nach seiner Auslegung nur *figurae corporis et sang. Chr.* im Abendmahle vorhanden wären? Wir sehen aus diesem Beispiele, dem sich viele andere anreihen lassen, dass das kirchl. Alterthum von jenen Formeln keinen exeget., sondern nur einen dogmat. Gebrauch machte, theils zur Abwehr der Transsubst., theils aus Vorliebe für typische

Digitized by Google

Anspielungen; wenn anders überhaupt unter *figura* u. s. w. *corporis* nicht das Nämliche zu denken ist, wie unter *corpus* selbst. Oekolampad's patrist. Stützen sind also keineswegs sicher; eben so wenig ist er aber auch in sprachlicher Hinsicht über alle Klippen hinweggekommen.

Unsere ältern Theologen machen darauf aufmerksam, dass die Stellung des μου bei Paulus einer metonym. Auffassung des Prädicats in den Weg trete, eine Bemerkung, die besonders dann Gewicht erhält, wenn man beachtet, was z. B. Bengel zu den Worten: das ist mein Leib! sagt: „*Facile patimur esse allusionem ad formulam Judaeorum, qui in paschate a liberis rogati: quid hoc est? respondebant: Hoc est corpus agni, quem patres nostri comederunt in Aegypto.*“ Hat sich Christus wirklich durch das emphatisch hervorgehobene μου dem jüd. Osterlamme gegenüberstellen wollen, so kann von einer Metonymie in dem Prädic. σῶμα durchaus keine Rede sein, weil die von den jüd. Hausvätern gesprochenen Worte keinen metonym. Sinn vertragen, und das blose Zeichen des Leibes Christi doch dem wirklichen Leibe des Osterlammes nicht entgegengesetzt werden konnte. — Eine andere und bei weitem grössere Schwierigkeit liegt für Oekol. in der Natur der Metonymie (des Zeichens statt des Bezeichneten) selbst. So häufig nämlich diese Figur auch vorkommt, so treffen wir sie doch niemals in dem Prädicate eines Satzes, der, wie der unsere, ein Pronomen (oder Substantivum) zum Subject und das Verbum sein zur Copula hat. Nur die Auflösungen und Erklärungen der Metonymieen lassen eine solche Wortstellung zu.

Die Metonymieen kommen stets in ähnlicher Wortstellung vor, wie die in Cicer. Rede in *Pisonem:* „*Cedant arma togae, concedat laurea linguae.*“ Hier bezeichnet zwar *arma* den Krieg, *toga* den Frieden, aber ohne dazwischen tretende Copula. Wird aber diese hinzugesetzt, so darf es nicht heissen, wie die Reform. behaupten: *toga est pax etc.*, denn so spricht kein Mensch; sondern wie Cicero es auflöst: *toga est insigne pacis.* Oekol. und seine Freunde haben sich vergeblich bemüht, ähnliche metonym. Fälle, wie der in den Darreichungsworten sein soll, aufzufinden. Was man

Digitized by Google

gewöhnlich angeführt hat: *fasces sunt imperium consulare* (statt *signum imp. cons.*) *sceptrum est regnum; claves sunt dominium; gladius est potestas*, dürfte wohl eben so wenig vorkommen, als die angeblich biblischen Beispiele: *Agnus paschalis (Veteris Tsti.) est Christus; serpens aeneus (in deserto suspensus) est Chr.; Hircus emissarius (leviticus) e. Chr.; Victimae V. Tsti. sunt Chr.* Es sind ausserdem hierbei manche Verwechselungen vorgegangen. So führte man aus Justin. M. den Ausspruch an: τὸ μυστήριον τῦ προβάτυ, ὃ τὸ πάσχα θύειν ἐντέταλται ὁ θεὸς, τύπος ἦν τῦ Χριστῦ. ἦν γὰρ τὸ πάσχα ὁ Χριστὸς ὁ τυθεὶς ὕστερον. Aber wer sieht hier nicht, dass bloss das μυστήριον τῦ προβάτου κ. τ. λ., also das jüdische Osterlamm, ein τύπος Christi genannt wird, während das rechte, wahre Osterlamm (τὸ πάσχα ἡμῶν ὃ ὑπὲρ ἡμῶν ἐθύθη, 1. Cor. 5, 7), wovon Justin. am Schlusse des Satzes spricht, kein anderes war, als Christus selbst. Die Worte enthalten also keine Metonymie, sondern eine ganz ähnliche Metapher, , wie 1. Cor. 10, 4. — Wollte man ein metonym. zu verstehendes Wort mit einem andern durch das Hilfsverb. verknüpfen, so würde die ganze Figur zerstört werden, in deren Wesen es ja liegt, nicht den wirklichen Begriff selbst, sondern bloss sein Abbild zu nennen. Darum kann z. B. nur behauptet werden, der Schmetterling sei ein Bild der Unsterlichkeit, nicht aber, er sei diese selbst, obschon ohne dazwischen tretende Copula das Symbol statt des eigentlichen Begriffs gebraucht wird. Unhaltbar ist, dass man gegen diese Bemerkungen die Stellen in Genes. 17. geltend machen will, wo die Beschneidung als ein Bund und zugleich auch als Bundeszeichen erwähnt sein soll; denn einmal kommt dort weder die eine, noch die andere dieser Bezeichnungen ausdrücklich vor, sodann wird auch das Wort Beschneidung in doppelter Beziehung gebraucht (nämlich als Handlung und als äusserliches Merkmal), kann sonach auch Bund, und Zeichen des Bundes sein. (Beiläufig widerlegt diese Stelle die hin und wieder ausgesprochene Behauptung, der hebräisch. Sprache gebreche es an einem Ausdrucke für symbolisch zu bezeichnende Begriffe, und Christus habe gar nicht anders sprechen können, als: diess Brod und dieser Wein ist mein

Digitized by Google

Leib und mein Blut, auch wenn er die irdischen Gaben blos als Sinnbilder der himmlischen darzustellen beabsichtigt hätte.) — Zu diesen Schwierigkeiten kommt in unserm Falle noch, dass eine metonym. Auffassung schon durch das Subject zurückgewiesen wird, das wegen seines weiten Umfanges einen wörtlichen Sinn der Rede zulässt und damit gleich von vorn herein die Annahme einer poetischen Figur als misslich und willkürlich erscheinen lässt. Zwar wollen die Reform. ganz ähnliche Beispiele vom Vorkommen der Metonymie gefunden haben. Bei Aelian. z. B. stosse man auf die Bemerkung, dass beim Ursprunge der Malerei die Gegenstände so mangelhaft abgebildet worden wären, dass die Maler hätten dazu schreiben müssen: *τῦτο (ἐστι) βῦς, ἐκεῖνο ἵππος, τῦτο δένδρον.* So finde sich auch unter Bildern die Unterschrift: *Hic est Archimedes, descripsit radio totum qui gentibus orbem etc.*, und im gemeinen Leben höre man ja täglich die auf ein Gemälde deutenden Worte: Das ist Herkules etc. Auch die Schrift rede so; Ezech. 5, 5. (vgl. Cap. 4.): Das ist Jerusalem. — Hier kommt jedoch Alles darauf an, was unter dem Zeigeworte verstanden wird, ob das Bild oder der Gegenstand, den es darstellt. Natürlich bestehen die Reformirten auf dem Erstern und lösen u. a. den Vers von Archim. so auf: „*Haec pictura vel haec sculptura est signum Archimedis*," *etc.*; sie müssen jedoch selbst zugestehen: „*Neque opus erit, ut postremum illud: qui totum orbem descripsit gentibus, referatur ad signum Archimedis, id est, ad picturam aut ad sculpturam; sed referendum id omnino est ad Archimedem ipsum.*" So können sie auch die bei Ezech. vorkommenden Bezeichnungen Jerusalems, „es liege unter den Heiden und Ländern, es habe das Gesetz verwandelt in gottlose Lehre," — nur von der wirklichen Stadt, nicht von ihrem Bilde verstehen. Nun beziehen sich aber diese Zusätze offenbar auf das Subject des Satzes, folglich kann dies nicht von blossen Abbildungen, sondern muss von den Gegenständen selbst gefasst werden. Jene Demonstrativwörter sind daher nicht mit einem „*pictura vel sculptura*" abgemacht, sondern müssen, ihrer oben angegebenen Bedeutung gemäss so entwickelt werden: Das Geschöpf (der Gegenstand — die

Digitized by Google

Stadt — die Person), woran diess Gemälde erinnert, ist (in der Wirklichkeit) ein Pferd, ein Baum etc. Die Richtigkeit dieser und die Unrichtigkeit der ref. Auflösung erhellt auch daraus, dass man z. B. mit Hindeutung auf ein Bild sagen kann: Das war ein braver Mann, wo begreiflicher Weise das Pronomen etwas Anderes, als die gemalte Figur bezeichnen muss; während auf der andern Seite Niemand sprechen wird: Dies Gemälde ist Archim. (was doch nach ref. Meinung mit Recht behauptet werden dürfte, ja sich eigentlich ganz von selbst verstünde), sondern immer nur: es stellt den Archim. dar. Kurz, Oekolampad's Auslegung wäre nur dann richtig, wenn Christus gesagt hätte: *ἵτος ὁ ἄρτος ἐστὶ τύπος (εἰκὼν, σημεῖον) τοῦ σώματός μου.*

Eine Metonymie können also die Einsetzungsworte nicht enthalten, und sie könnten es selbst dann nicht, wenn im Subjecte ausdrücklich vom Brode die Rede wäre. Denn in diesem Falle würde ausser der Synekd. *contin. pro cont.* nur allenfalls noch eine Metapher anwendbar sein, die den Begriff Brod in einem ähnlichen Sinne fasste, wie Johann. 6, 51: Das Brod, das ich geben werde, ist mein Fleisch. Doch dürfte auch diese Figur, die übrigens mit der reform. Abendmahlstheorie unvereinbar wäre, schwerlich Billigung verdienen, obschon sie in sprachlicher und sachlicher Hinsicht immer noch empfehlenswerther sein würde, als die Metonymie. Denn mit dem Worte Brod einen metaphorischen Sinn zu verbinden, lag den Jüngern nach dem Vorausgange jener johann. Stelle doch nicht allzu entfernt; wie aber konnten sie an eine Metonymie denken, da ihnen weder im A. T. noch in den frühern Reden Jesu eine Andeutung gegeben worden war, Brod und Wein seien Sinnbilder des Leibes und Blutes des Herrn?

Soviel über die wichtigen Worte: das ist mein Leib! Uebersehen wir mit einem Blicke, was die reform. Ausleger darüber gesagt haben und noch sagen, wie immer einer dem andern widerspricht, dieser für falsch erklärt, was jener für die Grundveste der richtigen Deutung ausgiebt; wie sie dabei die Worte aus ihrer natürlichen Bedeutung und dem gegenseitigen Zusammenhange herausreissen, so dass keins mehr zum

Digitized by Google

andern passen will; — sollen wir solche Exegese billigen? Giebt nicht gerade dieses uneinige Wesen, wo jeder auf seine eigene Hand den Text so lange zerzaust, bis er ächzend nachseufzt, was ihm sein Peiniger aus dem Aristoteles vorsagt, das beste Zeugniss ab für die Zuverlässigkeit des einfachen evangelischen Verständnisses? Die Wahrheit hat in der That eine wunderbare Kraft! Selbst aus den dichtesten Geweben des Irrthums sendet sie verstohlene Lichtblicke hervor. Auch durch das bunte Gewirr der ref. Deuteleien zieht sich, wie ein goldener Faden, der wahre Sinn der Worte Christi hindurch. Wer bei dem τοῦτο die Glosse Karlstadt's mit der Zwingli's auf angemessene Weise vereinigt, dann ἐστὶ wie Oekolampad. und σῶμά μου wie Calvin fasst, der setzt aus reform. Elementen die luther. Auslegung zusammen.

Die exeget. Verirrung der Reform. mahnt lebhaft an den apost. Ausspruch, Gal. 3, 15.: „Lieben Brüder! ich will nach menschlicher Weise reden. Verachtet man doch eines Menschen Testament nicht, wenn es bestätigt ist und thut auch nichts dazu.“ Wie sollte es uns frei stehen, das Testament des Sohnes Gottes, das durch seinen Tod bestätigt und kräftig geworden ist, durch beliebige Glossen zu verändern, durch Glossen, die noch obendrein von der Art sind, dass man sie nicht einmal bei den Worten eines Menschen anzubringen wagen wird, aus Furcht, sich dem Spotte und Tadel auszusetzen. Denn was würden z. B. verständige Leute von Einem urtheilen, den vorgefasste Grillen zu folgender Deutelei nöthigten: „Hört ihr's wimmern hoch vom Thurm? Das (der Thurm) ist (bedeutet) Sturm! Roth wie Blut ist der Himmel! Das (der Himmel) ist nicht (ein Zeichen von) des Tages Glut!“ Was in diesem Falle nur Gelächter und Mitleid erregen würde, soll das plötzlich zur tiefen Weisheit werden, sobald es nur ein mit aristotelischen Vorurtheilen behafteter Exeget auf das Wort des lebendigen Gottes überträgt? Oder haben wir dergleichen Schrifterklärung als eine Warnungstafel am Wege anzusehen, die uns zurufen soll: Irret euch nicht! Gott lässt sich nicht spotten!? —

(Schluss folgt.)

II.

Kritiken.

Das deutsche Kirchenlied von Martin Luther bis auf Nicolaus Hermann und Ambrosius Blaurer. Von Dr. K. E. P. Wackernagel. Stuttgart, bei Liesching. 1841. 4. 5 Rthlr. 12 gGr.

Christenlieder. Eine Auswahl geistlicher Gesänge aus älterer und neuerer Zeit, bearbeitet von Albert Knapp. Zugleich Nachtrag zu dessen evangelischem Liederschatz. Stuttgart, Steinkopf. 1841. 8. 18 gGr.

(Schluss.)

Doch, wir müssen die Differenz, wie sie jetzt gerade ins Leben tritt, näher ins Auge fassen, und halten es für am angemessensten, wenn wir zuerst von unserer Seite offen aussprechen, was uns von den Lieder- und Gesangbuchsverbesserern scheidet. Es ist aber dieses, wenn wir nicht irren, hauptsächlich Zweierlei: der Begriff der Form nebst der Anwendung dieses Begriffs auf die alten Lieder; dann aber das Eigenthum und Recht der Kirche, wozu noch als das ganze Facit summirendes Moment hinzukommt: das Gebrechliche oder offenbar Verkehrte aller bisherigen Veränderungen der alten Lieder.

Wir gehen mit gutem Bedacht vom Begriffe der Form aus; denn es charakterisirt sich das ganze uns widerstehende Streben vorwiegend als eine Geschmacksarbeit, weit weniger, wenigstens principiell nicht, als eine aus confessionellen Gründen unternommene Veränderung. Wenn wir nun hier zuvörderst von dem abusiven Sinne absehen, worin man Form gewöhnlich für das besser oder schlechter, genauer oder weiter anliegende Kleid genommen hat, so begegnet uns auch unter solchen, die weiter und schärfer sehen, dass sie Form und Wesen in Gegensatz zu

einander stellend, dieses als das allein Unantastbare, jenes als das Auflösbare, das um höherer Zwecke willen seinen Platz räumen kann, ohne dass das Wesen verletzt werde, bezeichnen. Allein die Form ist nicht der Gegensatz zum Wesen, sondern ein zweites Princip, welches wie der Stoff (die ὕλη) zum Wesen gehört; es ist die Operation des Geistes, damit das Wesen in die Erscheinung trete, und ob leiblicher Complexion durch die Erscheinung doch von einer seelischen Natur durchdrungen, wie der Leib des Menschen selbst mit seinem künstlichen Gliederbau [1]). Alles aber, was mit Recht Geist heisst, ist eben dadurch formirend, theils indem es sich und seine Zwecke nach aussen darstellt, theils indem es das Ungleichartige mit sich assimilirt oder überwindet. Dies gilt im Allgemeinen vom Menschengeiste, obgleich wenn er auf die höchsten Gebiete sich selbst überlassen eintritt, seine Formirung nothwendig den Charakter des Arbiträren und Zuchtlosen annehmen muss, weil er hier vom Maasse, das in ihm selbst ruht, verlassen wird, und das sonst tiefe Wort des Protagoras: *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος* [2]) bei dieser Transscendenz seine Anwendbarkeit verliert [3]). Denn hier tritt der Geist Gottes als der eigentliche Formirer auf, und dies ist in dem Grade sein eigenstes Werk, dass alles, was irgend Herrliches in der Schöpfung des Geistes auftritt, die Gemeinschaft, das Wort, das Bekenntniss, die *κοινωνία τῆς θείας φύσεως* in jedem Zuge und jeder Richtung, von dieser Arbeit des Geistes ein Zeuge ist. Die Form ist also überhaupt nicht der todte Niederschlag vom Wesen und nicht etwas Accessorisches zu demselben, sondern entstehet in körperlicher Gestalt aus dem lebendigen Weben und Weben des Geistes [4]); die Geburt eines Geisteswerks aber ist der Augenblick, wo die Form zum Stoffe tritt, und das Wesen somit vollendet da steht.

---

1) Diesen objectiven Begriff der Form haben schon die Peripatetiker im Wesentlichen festgehalten, was vielleicht mit zu den auch nicht klar anerkannten Gründen gehört, warum die Scholastik den Peripateticismus als eine dem Christenthum sich anschliessende Philosophie aufnahm.

2) *Diogenis Laertii de vitis philosophorum lib. IX, segm.* 35.

3) Nur wenn man den Todessprung des Pantheismus mit dem Satze macht: *πάντα θεῖα, ἀνθρώπινα δὲ πάντα*, kann er seine Gültigkeit überall behaupten, nur dass in dem dadurch entstehenden ewigen Flusse (*ῥεῖν τὰ ὅλα ποταμοῦ δίκην*; *Diogen. Laert. lib. IX. in vita Heraclitī*) mit Gott, als wesentlichem Begriff, auch der Mensch verschwindet. Der Pantheismus ist die höchste Vermessenheit und zugleich der tiefste Fall, wie wir es ja — wenn wir nicht weiter gehen wollen — an den Pantheisten unserer Tage sehen können.

4) Vielleicht liegt auch in der sinnigen Dichtung der Alten von der Athene, die vollgerüstet aus des Göttervaters Haupt entsprang, eine dunkle Andeutung oder Ahnung dieser Wahrheit.

Digitized by Google

Dass wir berechtigt sind, diesen objectiven Begriff der Form aufs geistliche Lied anzulegen, möchte wohl von Kundigen ohne alle Schwierigkeit zugestanden werden, und der Zweifel daran kann nur am Ende sich selbst aufzehren. Oder sollen wir denn wirklich daran zu erinnern brauchen, dass die Poesie eben aus der Verschlungenheit des Inhalts mit der Form ihr ätherisches Kleid webt, so dass eine jede Verletzung der letztern wenigstens ein Fleck bleibt, den man muthwillig dem Kleide ansetzt? Dass nirgends mehr als in der Poesie die Form ein Unzertrennbares vom Wesen ist, dass sie in der That den belebten vom Geist gewirkten Körper darstellt, die Blüthe und Seele, welche nicht abgestreift werden kann, ohne dass die wunderbare Erscheinung auch in ihrem Wesen gekränkt wird? Sollten wir wirklich daran zu erinnern brauchen, dass gerade im geistlichen Liede, wenn es in Wahrheit diesen Namen trägt, jene höhere Formirung auch sich kund gegeben hat, die aus dem Quell der Ewigkeit schöpft, die das sinnliche Gewand der Täuschung abstreift, um das unbefleckte Kleid der ewigen Wahrheit anzulegen, die offenbar das Poetische hier, wenn wir das Kirchenzeugniss als ein fortgehendes betrachten, in die höhere Kategorie des Prophetischen erhebt? Und wenn man uns von jener Seite entgegenhält: Wenn der Sinn unverändert bleibt, ist's dann nicht einerlei, ob die Worte verändert werden, sich dem veränderten Geschmacke anbequemen? Sollten wir nicht froh seyn, wenn überhaupt jene Lieder wieder eingebürgert würden, und danken, wenn es in einer, die Zeit nicht verletzenden, sondern anziehenden Tracht geschieht? — so wollen wir, lediglich vom Standpunkte der Form, fragend erwiedern: Wem würde es wohl einfallen, Dante so zu verkleiden, und dem alten Gibellinen moderne Flickwörter anzuhängen! Und ist hier nicht mehr als Dante? Wer von den Göthomanen würde es nicht schmerzlich empfinden, wenn man auch nur einen Ausdruck eines ihm werthgewordnen Liedes mit einem andern ähnlich lautenden vertauschen wollte! Und doch sind wir mit Recht *μαινομένοι* in einem ganz andern Sinne als jene, da uns die göttliche Thorheit hingerissen, und zu Weisen gemacht hat! Ja, wenn wir höher hinaufsteigen, würde es nicht als das geschmackloseste Treiben proscribirt werden, wenn jemand so am Homer muthwillig mäkeln wollte, und ist es nicht eben das mit tausend Nachtwachen scheinbar nicht zu theuer erkaufte Bestreben der rechten Philologen, wenn sie einen solchen Text so fehlerfrei und ursprünglich als möglich herstellen können? Und ist denn hier nicht, in jedem wahrhaft geistlichen Liede, ein tausendfach grösseres Epos verborgen, ja ausgebreitet? — Ueberhaupt ist es mir fast unerklärlich, wie in dem deutschen Dichter-Frühlingsgarten sich dieses Alexandrinische Schulmeister- und Cor-

Digitized by Google

rectoren-Wesen eingenistet hat; und ich möchte fast denen Gehör geben, welche von einer angebrochenen Alexandrinischen Periode in der deutschen Dichtkunst sprechen, wenn nicht der Erklärungsgrund viel näher läge, wenn nicht so vieles von jenem Streben auf eine, wenn auch ihren Urhebern verborgne, Glaubensschwäche hinzeigte.

Historisch vorurtheilsfrei betrachtet so ist die deutsche Zunge noch keineswegs so geschliffen oder ungeschliffen, dass sie jene Rauhigkeit der alten Verse als ein Unüberwindliches abstiesse — im Gegentheil ist das Volk damit noch vertraut und spricht selbst in lauter solchen Elisionen und Halbübergängen — auch ist die deutsche Sprache in ihrer jetzigen Entwickelung durch Göthe, Herder, Lessing und die späteren poetischen wie philosophischen Evolutionen weit mehr zum Charakter der freien, eigenthümlichen Bildung, der in Luther und den Volks- wie geistlichen Liedern vorwaltet, hingeneigt, als zu jener abgeschliffenen, im Grunde platten, jedenfalls undeutschen und dem kräftigen Geiste widerstrebenden Form, welcher man seit Opitz und dann in den Schweizerischen wie in den Niedersächsischen Schulen das Stempel der Classicität aufdrücken wollte, weil sie mechanisch dem Classicismus nachgebildet war; und endlich sind viele jener Formen, die man jetzt um jeden Preis preisgeben will, wie die neuere deutsche Grammatik durch Jac. Grimm u. a. nachgewiesen hat, ein wahres Germanisches Nationaleigenthum, höher und besser als die abgestumpften, womit man sich brüstet, werth vor andern eingebürgert zu werden. So dass selbst wenn es um eine blosse Corrector-Arbeit sich handelt, die Sache der Veränderer von dieser Seite sehr misslich stände. Wir könnten unbedenklich Knapp, als den, der am ausführlichsten unter den Neuern das Object der angeblichen Liederverbesserung durchgemustert hat[1]), die sämmtlichen von ihm gemachten Ausstellungen zugeben, könnten zugeben, dass hie und da wirklich ein dunkler Ausdruck vorkomme, dass hin und wieder grosse Härten, unvollkommne Verse, die fast blosse Alliterationen oder Nordische Buchstabenreime — und doch müssten wir, wenn wir historisch verfahren wollten, fragen: Haben denn jene Unvollkommenheiten nicht ein Recht da zu seyn, wo sie sind? Sind sie nicht gleichsam wie die Erde, die sich an die Wurzeln der Pflanze angesetzt hat, die uns nicht im mindesten den Duft und die Farbenpracht der Blume verkümmert? Wird nicht die scheinbare stylistische Verbesserung durch weit grössere Aufopferungen erkauft, die nicht selten das Mark und den Totalcharakter der Lieder antasten? Und sind denn etwa

---

1) Knapps Evangelischer Liederschatz, Thl. I., Vorrede, S. XVII—XXI.

Digitized by Google

die Arbeiten der Neuern auf diesem Gebiete so beschaffen, dass man, auch bei vorausgesetzter Formrichtigkeit, nie sogar über wesentlichere Mängel, die keine Feile wegheben kann, sich zu beklagen hätte? Und doch muss Knapp selbst zugestehen, dass auch der Form nach die Mehrzahl unserer alten Meisterlieder classisch zu nennen sind [1]). In der That, wollten die Liederveränderer consequent verfahren, so müssten sie das Princip des Rigaer Gesangbuchs von 1730 (das einzige unter den alten meines Wissens, das auf diesen Abweg gerathen ist) adoptiren und das Interesse der lieben Schuljugend zum Normale der Correction aufstellen, „dass diese nicht zum verkehrten Lesen und Schreiben veranlasset würde"; und doch hat man natürlich dort es lediglich bei Auflösung der Elisionen und Härten bewenden lassen. Schliesslich aber haben die Correctoren selbst ihrem Princip den Stachel abgebrochen und es in seiner ganzen Haltungslosigkeit gezeigt. Soll nämlich der von Grüneisen mit Recht aufgestellte Kanon durchgeführt werden, dass jedes Zeitalter der geistlichen Poesie seine eigenthümliche dichterische Färbung, seinen ausgeprägten Sprachcharakter, seinen bestimmten Kreis von Vorstellungen und Gedanken nebst ihrer Verbindung hat, und hängt dieses alles, wie wir hinzufügen, mit tiefern Momenten in der Geschichte der Kirche zusammen, und könnte folglich keine Veränderung ihr Recht vindiciren, sie wäre denn nicht nur im Sinn und im Tone jener Zeit geschehen, sondern auch mit den Mitteln derselben — so würde, um dies zuvörderst zu bemerken, ein Mann dazu erfordert, der noch soll geboren werden, und ein solcher Restaurator, der es einsähe, welch ein ganz anderes das Herstellen eines unvollkommnen und verkümmerten Worts auf sich habe als das einer abgebleichten Farbe, würde am ersten das durchgängige historische Recht der Lieder anerkennen zu seyn wie sie sind; er würde seine Arbeit darauf beschränken, das wirklich Ursprüngliche wiederherzustellen, und von allem Ungehörigen, das sich nach und nach angesetzt, zu befreien.

Nicht besser, sondern ungleich schlechter beschaffen ist der andere Theil der Arbeit der Liederveränderer, welche wir als die glossatorische bezeichnen können. Diese bewegt sich schon ganz auf ästhetischem Gebiete und streift unaufhörlich aufs dogmatische hinüber: auch hier sind es Flecken, die man wegwischen, Gebundenes, das man befreien und flüssig machen, Veraltetes, das man erneuern will, wo man aber den Zweck nun nicht blos durch grammatische Aenderung erreichen kann, sondern ganze Sätze, Gedankenreihen und Reime anders stellen muss. Wer den

1) Knapps Evangelischer Liederschatz, *l. c.*, S. XII.

Digitized by Google

Begriff eines geistigen Organismus hat, wird leicht denken können, dass das kritische Messer so die edlern, innern Theile des Liedes verletzen wird, und dass der Verband, den man braucht, oft ein ungeschickter ist. Die glossatorische Arbeit charakterisirt sich sofort als eine solche, wodurch entweder reine Glossen gegeben werden (was auf der Grenze der eigentlichen Arbeit des Correctors liegt), gewöhnlich matt, farblos, jedenfalls eines Dichters unwürdig — oder wodurch Umschreibung und Erklärung irgend eines tiefen, sinnigen Gleichnisses dargeboten, die exotische Pflanze gleichsam zugestutzt wird, so dass jeder sie gleich erkenne — oder wodurch die Schärfe und Schwere der Gedanken abgebrochen und abgeplattet, statt des Festbestimmten etwas Fliessendes gesetzt, und so die Glaubensanalogie mehr oder weniger aufgelöst wird [1]). Wird man nun die erste Gattung von Veränderungen, die hier genannt sind, überflüssig und die letztern mit Recht unzulässig finden, so wird man nicht umhin können sich zu wundern, dass man im zweiten Falle sich nicht auf eine viel einfachere, näher liegende Aushülfe besonnen hat, die nothwendig befundne Erklärung nämlich entweder unter den Text, oder, was wir nach Burgs

---

1) Nur wenige Beispiele stehen hier von jeder Gattung, um die Eintheilung zu rechtfertigen. Von der ersten (nackte Glossen.) Im Gerhard'schen Passionsliede: „O Welt sieh hier dein Leben" V. 4. „Die sich wie Körnlein finden des Sandes an dem Meer." Knapp: „Die sich so zahllos finden als wie der Sand am Meer." In dem Liede von A. Drese: „Seelenbräutigam" V. 13: „Hier im Hoffen und im Glauben." Knapp: „Hier im Glauben und Vertrauen." Im Gerhard'schen Liede: „O Haupt, voll Blut und Wunden" V. 5: „Dein Mund hat mich gelabet mit Milch und süsser Kost" (Vgl. 1. Petr. 2, 2.) Knapp: „Dein Wort hat oft gewehret dem Leid in meiner Brust." [Man wird in allen diesen Fällen gleich den Gegensatz des Poeten und des Glossators wahrnehmen können.] Oft nehmen die Glossen zugleich das biblische Gepräge weg. Z. B. in dem Liede: „Jesus meine Zuversicht" V. 5: „Hier geh ich natürlich ein, Nachmals werd' ich geistlich seyn." (1. Cor. 15, 44.) Knapp: „Hier verweset mein Gebein, dort werd ich unsterblich seyn." — Von der zweiten Gattung. In dem Liede von Ph. Nicolai: „Wie schön leucht't uns der Morgenstern" V. 1.: „Die süsse Wurzel Jesse" (Jes. 11, 1.) Knapp: „Aus Juda aufgegangen." (Aehnlich eine Masse von Veränderungen in diesem Meisterliede.) In dem Liede: „Seelenbräutigam" V. 15: „Du, mein Preis und Ruhm, werthe Sarons-Blum." Knapp: „Jesu, meine Ruh, ew'ge Liebe du." Im Gerhard'schen Liede: „Wach auf, mein Herz, und singe" V. 5: „Mein Weihrauch, Farr' und Widder sind mein Gebet und Lieder." Knapp: „In Demuth fall ich nieder und bringe Flehn und Lieder." — Von der dritten Gattung werden unten einzelne Beispiele vorkommen, wo wir von den dogmatischen Aenderungen sprechen. Dass diese in Knapps Liederschatz weit seltener vorkommen, ist gewiss, und dem treuen evangelischen Sinne des Herausgebers zu danken; wo der Grundsatz aber hinführe, sehen wir aus allen neuern Gesangbüchern, z. B. dem Berliner, um hier wiederum das relativ Beste von der Art zu nennen. Die unerfreuliche Arbeit, das Schänden des Bekenntnisses in den Liedern nachzuweisen, ist von Andern vorweggenommen, z. B. vom Verfasser des Aufsatzes über Gesang- und Choralbücher in: Evangelische Kirchenzeitung 1829.

Digitized by Google

Vorgang angemessener finden würden, in ein Verzeichniss „dunkler Worte und Redensarten, gegen allen Anstoss den echten Verstand derselben anzuzeigen“ hinter das Gesangbuch aufzunehmen [1]). Dabei haben wir der Auslassung von ganzen Versen oder der von Knapp beliebten Hineinflickung oder Transposition einzelner Strophen aus andern Liedern, die man im Ganzen fallen lässt, gar nicht gedacht, vertrauen aber dem gesunden Sinne eines jeden, dass dieses Verfahren, sofort als ein störendes, auflösendes, blos mechanisches erkannt werde, und erinnern, was das letzte betrifft, an J. P. Lange's wohlbegründeten Rath: „die Lieder-Embryonen ihrem Schicksale zu überlassen“ [2]). Ein wichtigerer Punkt und der bei weitem wichtigste — abgesehen von dem Geschmacklosen, das sich für einen Ausfluss der wahren Geschmacksnorm ausgiebt — ist der schon angedeutete, dass die Glossen sich nicht selten mit der angeblich starren Natur oder Exuberanz des Dogmatischen in Conflict versetzen. So hören wir, dass man sich nicht getraue auszukommen mit der Ausmerzung desjenigen, was man als wirklich veraltet, unrichtig und unerbaulich einmal anerkennen müsse, sondern dass die Stellen unzweifelhaft zu entfernen seyen „wo in gar zu crassen Anthropomorphismen namentlich vom Zorne Gottes die Rede sey, ebenso das allzustark betonte *in, cum et sub* in einigen Abendmahlsliedern, das zu laute Zeugniss von der (obgleich bekenntnissgemässen) Auferstehung des Leibes (und wenn es auch in einem solchen Meisterliede seyn sollte, wie dem der Churfürstin von Brandenburg: „Jesus meine Zuversicht“ [3]), endlich alles, was uns in dogmatischem Materialismus aufhalte. Der Teufel darf nicht zu oft in den alten Liedern erscheinen; er muss seine Rolle wechseln mit dem Feinde oder Widersacher (damit man ihn desto weniger erkenne): die Wunden und das Blut Jesu müssen weichen, wo ebenso gut von seinem Kreuz oder seiner Liebe die Rede seyn könnte [4]); die Dreieinigkeit soll keine

---

1) S. Neu eingerichtetes Jauerisches Gesangbuch, 1760.

2) J. P. Lange vermischte Schriften, IV, 255.

3) Es hat bekanntlich die Aenderung vor allem den 5ten Vers getroffen („dann wird eben diese Haut mich umgeben wie ich glaube“ u. s. w.) Knapp hat eine durchgängige Umschreibung versucht, wo nun zwar der „verklärte Leib“ „das Haus vom Himmel“ beibehalten, aber der Grundgedanke der vollen Identität der Persönlichkeit, in der Auferstehung (wo ja auch eine „Darstellung vor Christi Richterstuhl“ und ein „Empfangen nach dem was wir in dieses Leibes Leben gethan haben“ eintreten wird) wenigstens zurückgedrängt erscheint.

4) Als ob nun der Apostel Paulus vergeblich gesagt: „Wir sind gerecht worden durch sein Blut, wir haben die Erlösung durch das Blut Christi“ (Röm. 5, 9. Eph. 1, 7.), oder Johannes, aufs Gebiet der Heiligung übergehend: „Christi Blut machet uns rein von allen Sünden“ (1 Joh. 1, 7.); als ob

Digitized by Google

Statt mehr haben, wo nur die Güte oder Vorsehung Gottes im Allgemeinen zur Sprache kommt [1]). — Ohne Zweifel wird man aus den, wörtlich hier mitgetheilten [2]) und vielfach in Ausübung gebrachten Forderungen [3]) erkennen, eines Theils wie die moderne Liederveränderung nach ihrem entwickelten Princip viel weiter greife, und auf der Höhe ihrer Betrachtung sich ohne eine ganz andere Unterlage nicht halten könne, anderen Theils, wie diese Spitze der Pyramide nothwendig die übrigen Stufen zum Erklimmen voraussetze. Was aber hier wiederum sogar von Seiten der Liederverändrer und Glossatoren das ganze Verfahren richtet, ist der merkwürdige Umstand, dass ihre Zungen von vorn herein verwirrt sind. Was der eine verwiesen haben will, darauf besteht der andere; womit der eine ausreichen will, das ist dem andern nicht genug; wie bei ächten Glossatoren, so hat jeder seine Glosse, seine Lesart, seine Federprobe.

Es kommt aber ein anderer Grund, der freilich bei den Meisten um so weniger Gewicht hat, als sie theils aus Kleinmuth theils aus Uebermuth so viel von den nothwendigen Forderungen der Kirche abbrechen zu müssen glauben, als jeder zu bedürfen meint, um sich frei innerhalb seines Kreises zu bewegen. Wäre dieser latente Widerspruch nicht, der Zwiespalt zwischen dem Mein und Dein (da doch die Natur der christlichen Gemeinschaft, von dem freien Liebestriebe des Herrn geweckt und erhalten, zuvörderst ein Aufgehen des Einen in das Andere fordert), so würde auch nimmermehr von Freunden des Herrn bezweifelt werden können, dass die Kirche ein unveräusserliches Recht hat, eine köstliche Beilage, die sie wahren muss, ein Eigenthum, mit dem nicht jeder beliebig schalten kann. Man wundre sich nicht, dass

---

die Liebe (das bewegende Princip) für das ausbreitende (Blut) oder für das gravitirende (Kreuz) ohne Weiteres gesetzt werden könnte. O wie weit sind noch die Liederveränderer, und auch die besten unter ihnen, auch die Würtemberger, von der dogmatischen Akribie entfernt, die ihr seliger Glaubensvater, J. A. Bengel, so dringend empfahl.

1) Als ob nicht im christlichen Begriffe der Vorsehung das Auge und das Walten des dreieinigen Gottes ausgeprägt, als ob nicht eben durch letzteres der ganze Gottesbegriff, mithin auch der Begriff der Vorsehung in eine lebendige Strömung käme.

2) Aus Grüneisen über Gesangbuchsreform, S. 45—47. In der Praxis hat Knapp diese Grundsätze (als ein neues religiöses und Lieder-Decorum) fast überall befolgt.

3) Z. B. von Knapp im Liede: „O Haupt, voll Blut und Wunden" V. 4: „Der Zorn verdienet hat" verändert in: „Mit meiner Todesschuld." Aus dem Liede „Ein Lämmlein geht und trägt die Schuld" der herrliche 9te Vers ganz ausgelassen; denn er fängt an: „Was schadet mir des Todes Gift! Dein Blut das ist mein Leben." In dem Liede: „Nun ruhen alle Wälder" V. 8: „Will Satan mich verschlingen" verändert in: „Will mich der Feind verschlingen."

wir grade jetzt so oft diesen Standpunkt hervorheben. Wäre es doch bald dahin gekommen, dass wir in unserem eignen Hause als die ärmsten Bettler daständen, in einem Hause, das geschmückt war mit Gold und Silber, mit herrlicher Arbeit von oben bis unten erfüllt; denn das war die Tendenz der sämmtlichen neueren Gesangbücher (bis auf sehr wenige Ausnahmen), der neuen Agenden, der neuen Perikopensysteme) sofern nur durch Abbruch der alten Ordnung dem Neuen angeblich Genüge geschehen konnte), so dass es nun dahin gekommen ist, dass wir schlagfertig Schritt vor Schritt unser Eigenthum vindiciren müssen, und sollte es vorerst nur an alten Büchern seyn — wenn der Geist des Herrn kommt (und Er ist schon da), er wird sie wohl lebendig machen — ja dass wir mit jenen fortgesetzten Reclamationen zugleich das *everriculum fermenti veteris rationalistici* bis aufs Aeusserste fortsetzen müssen. — Ist nun aber die Rede von dem Eigenthum der Kirche an den alten Liedern, so versteht es sich von selbst, dass wir, auf unser erstes Princip zurückgehend, dies in der Art und Weise behaupten: Die Kirche hat ein vollkommenes Recht auf diese Lieder, wie sie sind: sie sind entsprungen aus dem Bekenntniss derselben, durchglüht von der Liebe zum Herrn, genährt von der Hoffnung, die nimmer zu Schanden werden lässt, getragen von dem Munde und Herzen der Gemeinde, mit dem Worte Gottes ein Stab und Stecken des Trostes für viele Tausende, die durchs dunkle Thal wanderten. Reelles und Formelles ist in ihnen zu einem Kleide gewoben, und war der Einschlag auch grob, wie es manchen heut zu Tage bedünken will, rein war er doch gewiss, wie der zum Sterbehemde, das die alte Wäscherin, bei dem edlen Dichter Chamisso, gearbeitet hatte. Ja diese Lieder sind der Kirche Schmuck- und Feierkleid, die blitzenden Wächterflügel, an welchen man die rechten Engel der Gemeine kennt. Ist aber die Kirche schlechtweg die Versammlung von Bekennern Christi, so versteht es sich doch wohl von selbst, dass die kein Recht auf jenes Eigenthum haben, welchen das Bekenntniss eine gleichgültige Sache, und dass man am allerwenigsten ihrem verzärtelten Geschmack etwas des wahrhaft Schmack- und Nahrhaften aufopfern könne, wohl aber, dass man den wahren Bekennern zu Liebe alles dieses mit Fleiss bewahren müsse wie goldene Früchte in silbernen Schalen. So meinten es die Väter, wenn sie, damit man das Eigenthum der Kirche nicht verkenne, ihren Bekenntnissnamen freudig am Fuss der Lieder schrieben. Wie zart und sinnig haben so manche hochgestellte Personen, die unsern Herrn lieb hatten, sich dieses oder jenes Lied angeeignet, so dass es von nun an wenigstens in gewissen Gegenden und Gesangbüchern hiess „der Reim der Königin Sophia, des Herzogs Johann Friedrich II. zu Sachsen Lied, das Lied der Land-

gräfinnen“ [1]) u. s. w. Und wie mancher, dessen Name ins Buch des Lebens eingeschrieben ist, hat so in stiller Seele sein und der Kirche Eigenthumsrecht verewigt! Sollen wir denn nun damit umgehen wie mit Schulexercitien oder Jugendübungen, verwunden das Lebendige, so dass es gleich einem zerfetzten Leibe aussieht, den nur Kundige mit Mühe erkennen, oder mäkeln und kritteln dran, Sylben stechen, wo offenbar des Geistes Sprache waltet, zum Aerger und zur Betrübniss des Gläubigen! Gewiss es kommt die Zeit, wo man klar sehen wird alles, was hier verwahrlost worden ist zur Beeinträchtigung der Nachkommen! Auch glaube man nicht, dass das Mehr oder Weniger hier einen bestimmten Markstein setze; das Princip des Aenderns, einmal in Ausübung gesetzt, ist, wie die Alten sagten, ein *ἄπειρον*, und alle Kanones, die dieser oder jener aufstellt, sind nur ein Spiegel des individuellen Gutdünkens, nicht der Kirche Sinn. Man täusche sich nicht über die gute Meinung, die löbliche Absicht, ja auch den christlichen Vorsatz, der dabei obwaltet. Sie können da seyn, und es fragt sich doch: Ist jene Meinung geleitet von einer höhern Weisheit, jene Absicht durchleuchtet vom Worte Gottes, stehen jenem Vorsatze die Praxis zugleich und die Principien der Kirche zur Seite? Das sind die grossen Fragen, welche wir an die Liederveränderer richten, und uns damit in die Mitte der Gründe versetzen, durch welche sie eben ihr Verfahren zu rechtfertigen sich getrauen.

Es ist, so lautet kurz ihre bedeutendste Instanz, schon früher kirchliche Praxis gewesen, oder wenigstens die Kirche hat bei der Einführung ihrer Gesänge nie auf die Form einiges Gewicht gelegt; und es geschiehet eben der Gemeine zu Nutz und Frommen, ja es wird die Grundabsicht der Dichter, der Kirche möglichst lange Zeit zu nutzen, eben dadurch erreicht [2]). Was nun zuerst die Praxis betrifft, so hat Knapp sich nur im Vorbeigehen auf Martin Luther berufen (und in der That sind weder seine Liederveränderungen solche, die im Geringsten in diese Kategorie gehören [3]), noch ist die Zeit der Reformation als

---

1) Ersteres ist der Fall mit dem Liede Rerau's: „Gott ist mein Heil, Glück, Hülf' und Trost“ auf den Wahlspruch des Gemahls der Königin Sophia, des Königs Friedrichs II. von Dänemark: „Gott verlässt die Seinen nicht.“ Das Zweite mit dem Meisterliede Ludw. Helmbolds: „Von Gott will ich nicht lassen.“ Das Dritte mit dem Liede Christoph Knolls: „Herzlich thut mich verlangen.“

2) Dies namentlich ausgeführt von Knapp, Evangelischer Liederschatz, I. Bd., Vorrede, S. XV. XVI.

3) Er hat nicht geputzt, oder gefeilt, oder gemäkelt, sondern geradezu angeeignet, verpflanzt, und, wo es ihm gut dünkte, (und wer hatte wohl mehr ein Recht dazu, als Luther!) umgedichtet. Was Luther von solchen Aenderungen, und wärens auch Mehrungen, dachte, das zeigt seine ernste Warnung,

Digitized by Google

ein grosser Wendepunkt in der Geschichte und ein Bruch des Alten und Neuen in irgend einer Weise geeignet, einem solchen Verfahren, wie dem bezeichneten, die Fackel vorzutragen), desto mehr aber auf die Veränderungen des zuerst 1647 von Just. Gesenius und Dav. Denicke herausgegebenen Hannöverischen Gesangbuchs [1]). Allein zu geschweigen, dass letztere Erscheinung nur ein bald versiegender Arm von dem grossen Strom ist (denn was von jenen Veränderungen im alten Holsteinschen Gesangbuche sich erhalten hat, ist doch gar zu unbedeutend), so sieht man ganz klar die weit überwiegende Gegenpraxis, indem weder Sachsen, noch Franken, noch Würtemberg oder überhaupt irgend ein evangelisches Land, wo die Gesangsbuchs-Redaction für normal gehalten werden kann, in jene Fussstapfen zu gehen sich bewogen fand; schlich sich aber eine solche Veränderung hin und wieder ein, so kam es stets nur durch eine falsche Tradition und Mangel an kritischer Umsicht. Zudem sind jene Veränderungen im alten Hannöverischen Gesangbuch so pur stylistisch und glossatorisch, dass selbst Rambach sie persiffliren muss [2]), und man sich nur wundern kann, wie Knapp dazu gekommen ist, darauf als auf einen Pharus hinzublicken. Ueberhaupt sind alle bewussten Veränderungen in den älteren Gesangbüchern (von welchen ich eine namhafte Zahl zu diesem Zwecke durchgegangen habe) motivirt durch ein Doppeltes, indem man entweder einen missverständlichen Ausdruck, woran auch die Gemeinde Anstoss genommen, durch eine leise Aenderung mit einem, an die Glaubensanalogie fester sich anlehnenden vertauschte, oder einen schweren und dunklen Ausdruck durch einen klareren ersetzte — wobei man denn selten das Ursprüngliche in Klammern zu setzen vergass — und zwar sind der Beispiele solcher Aenderungen äusserst wenige [3]). Wie sollte man nun mit irgend einem Schein Rech-

---

die dem Wittenberger Gesangbuche bei Joseph Klug 1543 vorangestellt ist: „Viel falsche Meister jetzt Lieder dichten, Siehe dich für und lern' sie recht richten. Wo Gott hin bauet sein Kirch und Wort, da will der Teufel seyn mit Trug und Mord."

1) Die Präcedenz in dieser Hinsicht hat ein, mir unbekanntes, Linzer Gesangbuch, welches der Prediger Dan. Hitzler 1624 herausgab, nach Rambachs Angabe, Anthologie II, S. 18.

2) Rambachs Anthologie christlicher Gesänge, Thl. II, S. 18.

3) So z. B. im Leipziger Gesangbuche von 1752, im Rist'schen Liede „Ach, höchster Gott, verleihe mir", V. 1 statt: „Und dass ich täglich für und für durch dich mich neu gebäre" — „Und dass mich dein Geist für und für durch dein Wort neu gebäre"; doch das erstere (ursprüngliche) in Klammern gesetzt. Ebendaselbst im Abendmahlsliede: „Schmücke dich, o liebe Seele" ist die Lesart V. 9: „sondern mir zum Nutz und Frommen, Mög zu deinem Tische kommen" in Schutz genommen gegen die andere: „oder mir vielleicht zum Schaden Sey zu deinem Tisch geladen" — und zwar, wie die Anmerkung besagt, wegen der Glaubensanalogie.

Digitized by Google

tens dazu geschritten seyn, diese bescheidenen und wirklich im Interesse der Gemeinden gezogenen Grenzen plötzlich zu einer völligen Umbildung und Missbildung der alten Lieder zu erweitern? Historisch ist mithin das ganze Gebiet den Gegnern geschlossen; ihre Muster fangen, wie schon bemerkt, erst da an, wo man der Kirche selbst und ihren Liedern den Rücken kehrte. Aber doch behaupten sie, und zwar, wie es am Tage liegt, mit treuem Ernst, die Arbeit im Interesse der Gemeinde unternommen zu haben; doch wollen sie in Liebe zu den alten Liedern vor Keinem zurückstehen. Dieses seltsame Widerspiel schöner Gesinnung und verkehrter Ausführung ist nun eben Spiegel des vielfachen Schwankens und des Mangels an Festigkeit, welche sich auch bei vielen der Bessern und Edlen unserer Tage kund geben. In der That, verhielte es sich so, dass die christliche Gemeine solcher Aenderungen begehrte, dann hätten Stier, Knapp und alle Gesangbuchsverbesserer Recht; denn jene steht höher, als der höchste geistliche Dichter, jene, von welcher der Apostel spricht: „Es ist alles Euer" (1 Cor. 3, 21 f.); dann hätten sie Recht, wenn die Erbauung des Leibes Jesu Christi es verlangte, dass das Zungenreden dem sinnvoll-verständlich Geistlichen der Rede weichen müsse; denn auch hier gilt es: „Ich will in der Gemeine lieber fünf Worte reden mit meinem Sinn, auf dass ich auch andere unterweise, denn sonst zehntausend Worte mit Zungen." (1 Cor. 14, 19.) Aber weder verlangt es die Gemeine, noch wird sie, sobald überhaupt ein christliches Leben in ihr erwacht, zu solchen Veränderungen ihre Zustimmung geben. Wo noch eine gliedliche Verwandtschaft mit den alten Zeugen ist, Fleisch von ihrem Fleisch und Bein von ihrem Bein, da wird man zum Alten und doch stets Neuen und Frischen zurückkehren; die Gemeine wird mit Fleiss heraushören, was ihre Propheten gesagt haben, und den Staub und Rost an den Heldenwaffen für nichts weiter achten, als er wirklich ist; denn diese werden blank und klar, so wie sie geschwungen, und jene, unsere alten Lieder, so wie sie gesungen werden. Wenigstens habe ich, so oft ich eine wahre Erweckung in einer Gemeine sah (und Gott sei Dank, ich bin oft davon Zeuge gewesen) auf keinen getroffen, der nicht gestände: der alte Wein mundete ihm besser; sie griffen wieder nach den alten Liedern und dem alten Glauben wie nach einer Mutterbrust; das Neue behagte ihnen nur in so weit, als es mit jenem die gemeinsame Herkunft und denselben Geist unzweideutig an den Tag legte. Hingegen habe ich gesehen (und es wundert mich nur, dass die wohlmeinenden Liederveränderer ganz dagegen blind sind), dass alle jene gerühmten Verbesserungen nur ein ephemeres Leben fristeten, geschweige denn, dass sie es je zu einer kirchlichen Einbürgerung

Digitized by Google

gebracht hätten. Und man getraut sich noch in unsern Tagen darauf loszusteuern, wo, wenn irgend etwas, doch dieses sich klar herausstellt, dass nur durch eine völlige geistige Ausscheidung des wahrhaft Kirchlichen dieses bewahrt und verjüngt werden kann!

Freilich wird man uns, nachdem alle andern Waffen verbraucht und abgestumpft sind, noch immer entgegen halten, wir steckten so das Ziel des Kirchlichen unhistorisch bei einer verschwundenen Zeit ab, wir gesellten uns mit solchen Grundsätzen zu denen, die die Uhr im Reiche Gottes zurückstellen, den Strom der Zeit (was stets eine missliche Sache sey) zurückdämmen wollen, zu den Repristinirenden und Stereotypisirenden [1]). Was nun das Zurückstellen betrifft, so hat es jetzt wirklich keine Noth, da der Umschwung der Zeit aller menschlichen Berechnung spottet, und die grösste Aufgabe seyn muss, den Schwerpunkt in Gott nicht zu verlieren. Schimpflich aber wäre es allerdings, wenn die der Zeit zur Selbstverständigung helfen wollten, die bedeutendsten Momente zur Förderung derselben verkannt hätten. In der That aber kommt es uns nicht in den Sinn, irgend etwas, das eine kirchliche Bedeutung hat oder haben kann, zurückzustellen oder wegzuschieben, so wenig Gellert und Klopstock, wie Novalis, Schenkendorf, Knapp und wen sonst der Geist Gottes in den letzten Tagen berührt hat: wir wollen auch die scheinbaren oder wirklichen Schwächen in dieser Dichter Liedern gewähren lassen, denn sie gehören mit zur Entwickelung der Kirche, und es ist uns der Grundsatz aus dem Herzen geschrieben, dass alle historische Alter der Kirche in ihrer Eigenthümlichkeit respectirt und repräsentirt werden müssen, der Grundsatz, welchen der Würtembergische Gesangbuchsentwurf mit Recht obenan gestellt hat. Aber die Gerechtigkeit, die jene Dichter für sich erwarten, müssen wir für die älteren in Anspruch nehmen. Und führt man uns nun weiter zu Gemüthe (was die durchgängige Tendenz der Grüneisen'schen Schrift ist), es müsse doch irgendwie eine Conciliation mit den Zeitforderungen versucht werden, auch die kirchliche Schwäche und Engbrüstigkeit derselben sey als ein Moment nicht zu übersehen, am sichersten aber wie am weisesten und allein zum Zwecke führend sei der conser-

---

1) So Knapp, Evangelischer Liederschatz. I, Vorrede, S. XIV, wo er sogar höchst unschicklich das Bestehen auf der ursprünglichen, wesentlichen Form der Lieder durch die Bemerkung lächerlich zu machen sucht, man rechne ja auch bei einem Luther nicht seine Halskrause, bei einem Melanchthon nicht seinen Bart, und bei einem Spener nicht seine Perücke mit zur Herrlichkeit der alten Theologie. Welch ein Begriff von Form! Auch in der Vorrede zu den Christenliedern, in deren Redaction er dieselben Grundsätze befolgt, kann er die Stereotypisirenden nicht vergessen. — Aehnlich Grüneisen über Gesangbuchsreform. S. 41, und J. P. Lange, Vermischte Schriften, IV, 246.

Digitized by Google

vative Weg — so werden wir, was wahr hieran ist, nicht verkennen, aber eine historisch — gerechte Aushülfe beides im Interesse der Kirche und der Gegenwart nothwendig fordern müssen. Ist also ein Lied wirklich so beschaffen, dass es durch gehäufte dunkle und fremdartige Ausdrücke, die aus dem Kreise des kirchlichen Lebens grösstentheils entschwunden, jedenfalls dem kirchlichen Bewusstseyn der Gegenwart entfremdet, während sein Geist noch immer mit dem Wesen und Zeugnisse der Kirche eins ist (denn er mag nimmer verschwinden) — nun wohlan, so dichte man es um, so bewahre man alle edlen Bausteine und mache selbst einen neuen Aufbau. Das ist keineswegs ohne Beispiel in der frühern Kirche und eine Arbeit, würdig eines Dichters so wie der Kirche. Das alte Lied steht dann auf seinen Füssen und nebenbei das neue auf den seinigen: die Gemeinde entscheidet, welches es singen und halten will, ob vielleicht beide, wie schon öfters der Fall. Aber es geschehe die Arbeit von berufenen Dichtern, nicht von Glossatoren, deren Zahl jetzt Legio ist; am allerwenigsten sollen die Dichter die Rolle der letztern übernehmen; und man dränge nicht der Gemeinde ein verstümmeltes, in seinem Charakter angetastetes, durch unbefugte Auslassungen verunstaltetes Kirchenlied als das ächte, ursprüngliche auf, man schmücke sich nicht mit fremden Federn, man habe doch den Muth, wie jene Alten, von der Gemeinde durchgesungen zu werden, um in der Gemeinde fortzuleben. Alles Andere ist undichterische Feigheit und unkirchliche Fratze. — In allen übrigen Fällen aber (wo nicht die Rede ist von Staub und Flecken, die man mit fehlerhaften Texten oder vitiösen Lesarten wegwischen kann, von Erneuerung der Sprache ohne Aenderung der Form) muss das alte Lied stehen bleiben, und die neue Lesart, wenn ja eine solche beliebt werden sollte, mache, nach Bengels Vorschlag, das Keri aus, während das Ketib dann unverändert am Rande bleibt [1]). So hat man auch eine Controle mit den Liederveränderern, der sie selbst aus Hochachtung und Liebe gegen die Kirche sich am willigsten unterwerfen sollten; während jetzt kein Mensch Richter darüber ist ausser den Wenigen, die das vollständige Material dazu haben, und die Gemeinde sich so unversehens eines herrlichen Guts beraubt sieht. — Wir aber müssen den Einspruch der Kirche um so mehr mit allem Fleiss fortsetzen, als keine andere Garantie als eben die der fortgesetzten Wachsamkeit gegeben ist; denn selbst bei den günstigsten Voraussetzungen würde ja unter den jetzigen äussern Verhältnissen der Kirche ein Behördenwechsel und die damit veränderten Ansichten alles Frühere über den Haufen werfen. Die Gemeinde muss kennen ler-

1) Bengels Leben von Burk, S. 173.

Digitized by Google

nen, was sie hat, und es halten, damit Niemand ihre Krone raube. Geistig muss ihre Sache durchgekämpft werden; es kann nicht anders sein; und Gott wird seinen Segen dazu geben.

Wir haben den ganzen Process vor den Augen des Lesers entwickelt, und bitten ihn, aus den Acten zu entscheiden. Unsere grosse Freude ist nun die, dass mit diesem Processe das Wackernagel'sche Werk über das Deutsche Kirchenlied zusammentrifft, und durch seine Grundsätze wie seine ganze Anlage und durchgängige Gediegenheit ein Gewicht in die Wagschale legt, wodurch die der Gegner bedeutend in die Höhe schnellen wird. Denn auch Wackernagel steht auf dem kämpfenden Grunde, und ist von vorn herein überzeugt, „dass nur die Geschichte des Kirchenliedes und die Feststellung der ursprünglichen Liedertexte uns vor den Erfindungen und Bethörungen jener eitlen Eiferer, namentlich der Dichter unter ihnen, und vor ihrem Einfluss auf die Gesangbücher sicher stellen werde." (S. XXV f.)

Das Charakteristische des Wackernagel'schen Werks, was ihm seine Bedeutung stets sichern und die Fussstapfen aufzeigen wird, in denen wir fernerhin zu gehen haben, ist die Vollendetheit der historisch-literarischen Forschung, die vollkommene Bewältigung des Stoffs neben der Tüchtigkeit und durchdringenden Kraft der leitenden Ansicht, die Combinirung der wahrhaft poetischen Werthgebung (in scharfem Gegensatz zu allen Glossatoren) und des festen kirchlichen Trittes und Maasses nebst der darauf begründeten Anordnung. Zu sehr gebrach es bei den früheren Forschungen namentlich in diesem Jahrhundert, wenn wir die v. Bunsen'schen und von Raumer'schen ausnehmen, an dem Einen oder dem Andern, und so wie es in Wahrheit beschämend ist für die Dichter, dass der Kritiker die Rechte ihrer Ahnen vertreten muss, so sollte es die Theologen heilsam beschämen, dass der Nichttheologe das Princip des Confessionellen, wie wir hören werden, in seiner durchgreifenden Wichtigkeit bei der historischen Anordnung vollkommen anerkannt hat. Die Idee des Werks ist: eine die ersten Stadien umfassende Geschichte des Deutschen Kirchenliedes, und zwar nicht durch Erzählung, sondern durch unmittelbare Hinstellung der Thatsachen selbst zu geben (S. XXVI); und gerade diese historische Objectivität ist am besten geeignet, sowohl die Aufgabe rein zu vollziehen und eine sichere Basis für künftige Untersuchungen zu legen, als das subjetiv kränkelnde Missurtheil zu brechen. Was die Architektonik des Werks betrifft, so unterscheidet der Verf. (nachdem er in einer lehrreichen historischen Uebersicht die wichtigsten Punkte der Geschichte des Kirchenlieds bis zur Reforma-

Digitized by Google

tion erörtert [1]), dabei oft überraschend tiefe Blicke dargeboten und die bestimmte Behauptung niedergelegt hat, dass mit der Reformation das Deutsche Kirchenlied im wahren Sinne entstanden, indem man früher wohl auch Deutsche geistliche Lieder hatte, die aber nicht von der Gemeinde gesungen wurden, S. XIII. XVIII.) eine doppelte geschichtliche Aufgabe überhaupt, nämlich die Geschichte der Einführung der Lieder in den einzelnen Städten und Gemeinden Deutschlands (wozu bis jetzt durch vereinzelte Beiträge J. B. Riederers, Veesenmeyers, A. Jungs u. a. nur ein schwacher Anfang gethan, S. XVIII, und auch leider in den Specialkirchengeschichten so vieler Deutscher Städte, welche die Reformation annahmen, nur geringer Stoff vorliegt) und die Geschichte der Gesangbücher, der einzelnen Lieder so wie die Biographie der Liederdichter — ein von J. C. Olearius, G. Serpilius, J. B. Riederer, D. G. Schöber und zuletzt namentlich von A. J Rambach mit grossem Fleiss bearbeitetes Feld, während die bekannten hymnologischen Werke von J. M. Schamelius und J. C. Wetzel wenig Werth haben und nur mit grosser Behutsamkeit gebraucht werden können (S. XIX.) Hier stellt nun der Verf., mit den Vorgängern sich auseinandersetzend, die leitenden Principien für sein Werk dar: wenn als der gemeinschaftliche Mangel jener anerkannt werden muss, dass sie gar zu sehr das Kirchenlied blos als geistliches Lied betrachten und die historische Untersuchung des Kirchlichen an demselben, den Zusammenhang mit der Confession und Gemeinde, ganz hintansetzen, so ist letzteres gerade der rothe Faden, der dies Werk durchzieht [2]): historisch unterscheidend und verbindend

---

1) Hinsichtlich des Inhalts theilt er die geistlichen Lieder aus dem Mittelalter nach dem Grade der Reinheit der Erkenntniss in drei Klassen: diejenigen, welche nur Einen Mittler zwischen Gott und den Menschen kennen, Christus; diejenigen, welche die Jungfrau Maria zur Heiligen und Fürbitterin bei Gott oder Christo machen; und die mystischen (S. XIV). Diese Eintheilung trägt die Probe ihrer Richtigkeit mit sich in der ganzen geistlichen Physiognomie des Mittelalters. — Ueberaus interessant ist auch, was der Verf. über die Marien- und Annen-Lieder beibringt, S. XV—XVIII.

2) Mit Recht bemerkt W., dass jeder lebendigen Erweckung innerhalb der Landeskirche ein neuer Liedersegen oder ein erneuertes Gesangbuch folgte, und weist dies an einem grossen Beispiele mit Strassburg nach von dem Erscheinen des ersten Strassburger Gesangbuchs 1525 bis zur Herausgabe „des unvergleichlich schönen „Grossen Kirchengesangbuchs" von 1560, (S. XX). „Gesangbücher," sagt er, „sind Bekenntnisschriften, aber von den eigentlichen Glaubenssymbolen dadurch unterschieden, dass sie zugleich Bekenntnisschriften des Geschmacks sind, sodann dass sie die Bewegung und Entwickelung der Glaubenslehre repräsentiren, während die Symbole als das Unverrückbare, Conservative dastehen. Die Epochen in Entwickelung des innern oder äussern kirchlichen Lebens einer Gemeinde werden durch ihre Gesangbücher bezeichnet." (S. XIX).

gruppirt und ordnet er das Ganze. So bilden nun die Lateinischen Hymnen und Sequenzen das erste, einleitende Gebiet (S. 1—37); der Verf. hat dabei nicht eine Anthologie derselben überhaupt beabsichtigt, sondern musste, seinem Plane gemäss, blos die von der evangelischen Kirche anerkannten Hymnen und Sequenzen zusammenstellen [1]). Es folgt eine zweite, ebenfalls vorbereitende, an die Hauptaufgabe angrenzende Gruppe: die Deutschen Lieder und Leiche von der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts an bis auf die Zeit Luthers (S. 38—128 und Nachträge S. 604—675.) Es theilt sich ferner die Hauptaufgabe, die Darstellung der geistlichen Lieder aus der Zeit der Reformation, in mehrere Reihen. Vergessen sind nicht die Volkslieder von Mich. Stiefel, Ulr. v. Hutten, L. Hailmann u. a., die der Reformation den lebendigen Gruss des Deutschen Volks entgegentrugen, und jene wiederum als einen Engel Gottes an seine arme Christenheit dem Volke ans Herz legten (S. 331—336, und Nachträge 675—676). Obenan steht jedoch M. Luther, als der eigentliche Liedervater des Deutschen Volks mit seinen 39 Liedern (S. 129—151) und dem herrlichen Lobe der Frau Musica (S. 680), jene zum ersten Mal nach fast 300 Jahren in ihrer ursprünglichen Gestalt [2]), nach dem letzten von Luther selbst besorgten Druck (dem Val. Bapst'schen Gesangbuche von 1545), aufgeführt. Um Luther herum reihen sich die Lieder der Dichter aus der evangelisch-lutherischen Kirche bis 1560, und zwar in zwei Sonderreihen, zuerst diejenigen, welche zu den von Luther besorgten oder von ihm gebilligten Gesangbüchern beigesteuert (S. 152—244, Nachträge 684—692), dann die, welche an den genannten Gesangbüchern keinen Antheil gehabt (S. 331—425). Zu denselben Reihen gehören die mitgetheilten eilf Psalmenlieder von Burkard Waldis (S. 492—501), mehrere Niederdeutsche Gedichte und Lieder von unbekannten Dichtern in der vom Verf. so angegebenen Rubrik (S. 524—588), so wie mehrere von den zwölf Märtyrerliedern (S. 504—522). Die Gesänge der Böhmischen Brüder, deren grosse Einfalt und poetischer Gehalt das Wesen dieser alten protestantischen Stammgemeinde klar abspiegeln, machen die nächste Hauptabtheilung aus, und zwar werden diese in drei Sonderreihen nach den drei Hauptredactionen des Brüder-

---

1) Er benutzte dabei die Psalmodie von Luc. Lossius, Nrnb. 1553 fol., 1579. 4, während das *Elucidatorium ecclesiasticum*, von Jo. Clichtovaeus (Bas. 1517, fol.) herausgegeben, und die *Hymni ecclesiastici cum scholiis Ge. Cassandri* (Colon. 1556. 8.) ihm nicht zugänglich waren.

2) Wir erinnern dabei an die gleichzeitig erschienene treffliche Festausgabe der Lieder Luthers von O. v. Winterfeld mit den ältesten Tonweisen (Lpz. 1840 4.) Vergleiche die lehrreiche Anzeige dieser Schrift in Tholucks literarischem Anzeiger von August 1841.

Digitized by Google

gesangbuchs von Mich. Weisse (1531), Joh. Horn (1544) und der Quartausgabe von 1566 aufgeführt (S. 245—331). Es folgen dann die Lieder der Reformirten Kirche, unter denen die von Thomas und Ambrosius Blaurer, Wolfg. Capito, Conr. Huber und Leo Judä obenan stehen, mit grossem Fleiss und zum ersten Mal von W. zusammengestellt (S. 425—492). Eine besondere Abtheilung oder vielmehr einen Nachtrag für sich bilden eine Reihe von „Liedern der ältesten katholischen Gesangbücher" (S. 694—717, — eine literarische Perle, da wenigstens das eine dieser Gesangbücher (das M. Vehe'sche von 1537) ein *unicum* ist [1]).

Von der Uebersicht des Werks gehen wir zur Umschau des Einzelnen. Was der Verf. für Herbeischaffen und Ordnen des Materials so wie für die Redaction der Lieder gethan hat, lässt sich nur schwer unter einzelne übersichtliche Punkte zusammenfassen: ebensowenig der mikrologische Fleiss, welchen der Verf. nicht gescheut hat (und damit auch den schärfsten Gegensatz gegen die meisten Gesangbuchsredactoren bildet, welche meist mit unglaublicher Legéreté die sämmtlichen historischen Partieen behandeln), als die gereifte Einsicht lässt sich in einer Uebersicht, wie die uns zu Gebote steht, veranschaulichen. Einen Begriff vom Reichthum des Stoffs wird man zunächst durch die literarhistorische Abtheilung des Werks erlangen, den ersten und den zweiten Anhang (S. 718—836), ersterer eine Beschreibung der alten Gesangbücher und Gesangblätter bis etwas über 1560 hinaus, letzterer die Vorreden der alten Gesangbücher enthaltend, beide zusammen die Grundlage einer vollständigeren Geschichte des deutschen Kirchenlieds innerhalb des bezeichneten Zeitpunktes darbietend, als aus den zerstreuten Forschungen der Hymnologen bisher zu gewinnen möglich war. Für das Mittelalter benutzte W. ausser den vorhandenen Sammelwerken und einzelnen Ausgaben der Dichter (z. B. Docens Miscellaneen, Radlofs Mustersaal, den Aufsess'schen Anzeiger, die Lachmann'sche Ausg. von Walther von der Vogelweide u. s. w.) zwei ergiebige Handschriften, die Pfullinger aus der Stuttgarder öffentlichen Bibliothek und einen Strasburger Papiercodex, durch welche es möglich ward, die geistlichen Lieder Heinrichs von Louffenberg und des Johannes von Salzburg bedeutend zu vervollständigen. Für die Zeitbestimmung einiger Lieder von M. Luther, so wie der wichtigen von J. Gramann („Nun lob mein' Seel den Herren") und J. Walther („Herzlich thut mich erfreuen") [2]),

1) Die grössten Cimelia von Gesangbüchern stellt W. S. XXIX zusammen, und äussert von dem M. Vehe'schen, „dass Niemand ausser ihm lebe, der es gesehen; wenigstens sey davon nichts öffentlich bekannt geworden."

2) Dieses herrliche Lied verschwand aus den Gesangbüchern seit dem

Digitized by Google

ferner für die Bestimmung der H. Sachs zu vindicirenden Lieder und für die Sammlung der des Jo. Mathesius ist durch Benutzung gleichzeitiger Drucke ein wesentlicher Schritt gethan. Die Zusammenstellung der Lieder der beiden Blaurer (Ambrosius und Thomas) so wie Jo. Zwicks ward durch Benutzung seltener Oberdeutscher Gesangbücher und einer Papier-Handschrift auf der Wasserkirch-Bibliothek zu Zürich (S. 467.) möglich gemacht. — Für die Redaction der Lieder stand der Grundsatz obenan, mit Verzichtung auf eignes Gutdünken alle Lieder eines Dichters, die in die Gesangbücher aufgenommen, darzustellen; und er ist (mit Ausnahme des einzigen B. Waldis) überall streng befolgt. Bei Reproduction der Texte wurden stets die ersten Quellen, die von dem Dichter selbst besorgten, oder mitbesorgten Drucke, benutzt, wo aber dies nicht möglich war, wenigstens der Ort nachgewiesen, wo ursprünglich dieses oder jenes geistliche Lied erscheint. Ueberaus schätzenswerth ist in dieser Beziehung die genaue literarische Angabe bei jedem Liede von der *sedes primaria* desselben. Dankenswerthe Zugaben sind „die 39 weltlichen Lieder, die geistlich umgearbeitet worden sind", im dritten Anhange (S. 837 — 861.) — Dass bei einer so umfangreichen Arbeit, je glücklicher sie von Statten ging, desto mehr Nachträge und Berichtigungen der einzelnen Angaben sich darboten, liegt in der Natur der Sache; sie finden sich theils in der Vorrede, theils im vierten Anhange, wozu noch die Verbesserungen auf dem letzten Blatte mitzunehmen sind.

Ein Werk, wie das Wackernagelsche, die Frucht tiefer Studien und inniger Liebe zum Gegenstande, verlangt die fleissigste Benutzung; nicht angestaunt blos will der Reichthum seyn, sondern ans Tageslicht gezogen, zu einer wahrhaft geistlichen Waffe und Nahrung verwendet werden; was Kritik und poetischer Sinn von Principien festgestellt hat, muss ins Leben übergehen, und der Kampf, den wir oben beschrieben haben, so zum Siege ausgefochten werden. Möchte dies zu spüren seyn in allen deutschen Gauen und bei jeder neuen Behandlung unseres Kirchenliedes und der Geschichte desselben, so wie bei der dringend geforderten Fortsetzung des Wackernagelschen Werks von 1560 an. Denn wenn auch die Quellen bei dem hier überall sich häufenden Stoff zugänglicher werden, so hat doch eben die Sichtung des Materials seine eigenthümliche Schwierigkeit, um so mehr, da das Anziehende der literarhistorischen Entdeckung und Feststellung von da an

---

18. Jahrhundert durch einen engherzigen, unbegründeten Anstoss, den man an einigen Ausdrücken nahm, als ob die Apokatastasis darin gelehrt werde: doch erscheint es noch im Anhange des Leipziger Gesangbuchs von 1752 mit einigen verwahrenden Anmerkungen.

Digitized by Google

immer seltner wird. Mögen auch die an den Quellen sitzen in den Deutschen Reichsstädten und mit historischem Sinne begabt sind, es für eine schöne Aufgabe achten, jene von Wackernagel geforderte locale Liedergeschichte darzustellen, damit wir auch von dieser Seite edle Bausteine erlangen mögen, um eine Geschichte des Protestantismus und namentlich der evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland, wozu bisher nur ungenügende, zerstreute Arbeiten vorliegen, in wahrhaft grossartigem Style aufzuführen [1]).

Ist nun durch obige Ausführung (was nothwendig geschehen musste) der in der Gegenwart vorliegende Zwiespalt über die wahre Darstellung und Benutzung unserer Kirchenlieder zum hellen Bewusstsein gebracht, so erlaube man uns zum Schlusse noch ein historisch-versöhnendes Wort. Es will uns dünken, als ob die Gesangbuchsfrage manche Vergleichungspunkte darböte mit der von Vielen als ein Kirchenpalladium in das geistliche Troia hereingeschleppten Union: wenigstens hört man dort wie hier von den Männern der einen Seite viele bewegliche Klagen über das starr-Dogmatische, das zelotisch-Confessionelle, während doch nur ein Consequentes oder Inconsequentes, nicht ein Plus oder Minus das ist, was das unterscheidende Moment bildet. Denn besieht man die Sache beim Lichte, so ist ja durch jene Inculpation, womit man uns (die wir äusserlich völlig wehrlos, allein auf Gottes Wort vertrauend, dastehen) überwirft, nur gemeint das feste Beharren auf der anerkannten Wahrheit ohne allen Neid und alle Misgunst, mit vollkommenem Liebestriebe jene allen aufzuschliessen; und blos die ganz Unbefangenen, weil auf diametral entgegengesetztem Standpunkte stehend, wie z. B. manche Hegelsche Philosophen, sehen das Verkehrte in dem Bemühen der Nivellirer mit ihrer eignen, selbstgewählten Confession ein, und persiffliren bitter jede falsche Vermittelung. Es thut sich bei der Gesangbuchssache wie bei der Union ein Streben kund, auf einer breiteren, von Menschen angebahnten, Basis ein Zusammenkom-

---

1) Auch gebührt es sich, bei dieser Veranlassung, die ehrenwerthen und tüchtigen Bestrebungen der Buchhandlung S. Liesching in Stuttgart rühmend anzuerkennen. Der Verleger ist nicht nur bemüht, ausgezeichnet wissenschaftliche Werke dem Publikum mitzutheilen, sondern stattet sie (wie dies mit dem vorliegenden Wackernagelschen und so vielen andern der Fall ist) auf eine Weise aus, die nichts zu wünschen übrig lässt. Er schliesst sich damit nicht nur an Perthes, Cotta, Tauchnitz, Brockhaus, und was überhaupt der deutsche Buchhandel und Verlag des 19. Jahrhunderts für grosse Namen hat, würdig an, sondern erneuert mit diesen, soweit es jetzt möglich ist, die Zeit, da der Verlag und Druck mit der wissenschaftlichen Leistung so eng verbunden war, wie der Name eines Froben mit Erasmus, des Aldus mit den mannigfachen Geisteswerken von Alten und Neuern, die aus seiner Presse hervorgingen.

men der Christen zu bewerkstelligen, wobei man ganz übersieht, dass der Herr schon, sofern es in seines Reiches Plan eingeht, auf dem naturgemässen Wege dafür sorgen wird, übersieht, dass alles Uebertünchen der tief wurzelnden Unterschiede der Wahrheit nicht frommt, sondern schadet. Warum erkennen wir nicht lieber in neidloser Liebe an, was der Herr unter den von uns ferner Stehenden gezeuget und gewirkt hat, ja noch zeugt und wirket — wie ja unsere Kirche auf dem Gebiete des Gesangbuchs dies gern anerkannt hat, und Liedern von Lampe und Lavater, wo sie nur der Glaubensähnlichkeit nicht zu nahe traten, den Eintritt nicht verwehrte, so wenig wie sie Schriften von Menken, Krummacher und andern tüchtigen Reformirten Theologen, unter derselben Voraussetzung, ihre Anerkennung versagte, wohl aber hier wie dort die gebotene Prüfung der Geister eintreten liess! So wie aber ein Haufe von Hoftheologen im Preussischen, Badischen und wo sonst der Union (wie sehr ihnen diese auch ein *point d'honneur*), weil sie einmal im Volke keine Wurzel findet, nicht aufhelfen werden, sondern im Gegentheil helfen müssen, dass das durch die äussere Union freilich in sehr unvollkommner und verworrener Form geweckte Bedürfniss nach Religionsfreiheit nach und nach die Massen der Indifferenten ausscheide und das wirkliche Gepräge des Kirchlichen um so klarer an den Tag lege — so wird auch der kleine oder grosse Haufe von Gesangbuchverbesserern, die das christliche Volk, wo es nur zum Leben erwacht ist, entschieden wider sich haben, es nimmermehr dahin bringen, dass die Lieder nach ihrem Normale und Graduale in Deutschland Geltung erlangen, sondern sie werden, uneins unter sich und nur im fluctuirenden Principe einig, sich gegenseitig aufreiben, während alle Freunde der Wahrheit, durch dieses *bellum internecinum* aufmerksam gemacht, getrieben werden zu forschen nach dem Ursprünglichen, und, wenn sie es in seiner Klarheit und Kraft erkannt haben, es sich zu erhalten. Kurz, es ist, nach unserer tiefsten Ueberzeugung, das alles, was auf jener Seite liegt, ein *Interimisticum* in Deutschland; und wie im Anfange des Jahrhunderts die Rationalisten es für unmöglich ansahen, dass das positive Christenthum wirklich noch zu Athem, ja gar zur Sprache und zum Bekenntniss kommen sollte, wie sie tief verachtend herabblickten auf die Stimme der Volkspoesie, die den dunkeln Trieb der Zeit in ihrer Weise klar genug verkündete, (Tieck, Fr. Schlegel, Novalis) so möchte es den Gesangbuchsverbesserern und allen Nivellirern unserer Tage auch gehen: jetzt ist es ihnen eine Kleinigkeit (obwohl es ihnen ein Stich im Herzen bleibt), dass Männer wie Wackernagel, weit leuchtend durch ihre Einsicht und Tüchtigkeit, anerkannt in sämmtlichen deutschen Gauen, für die Bedeutung der Confession aufstehen und diese sogar

Digitized by Google

vom Kirchenliedgesang vor Ohren haben, aber bald wird ihr Blick sich trüben, und sie werden nicht mehr wissen, was sie gesehen haben. Denn die Wirklichkeit liegt nicht auch dem Bilderbuche oder der Augenweide der Menschen; sie verachtet die Gründe und die Gründlichkeit nicht, sie will der Art und der Ist. Eben so bedeutsam gewiss ist, weil der Art und der Ist. Eben so bedeutsam gewiss ist, weil der Art und der Ist. Eben so bedeutsam gewiss ist, weil

Johannes Tauler von Strassburg. Beitrag zur Geschichte der Mystik und des religiösen Lebens im vierzehnten Jahrhundert von Dr. Carl Schmidt. Hamb. (Fr. Perthes) 1841. 8. 1 Thlr. 12 gGr.

Wer Taulern, den grossen Deutschen Mystiker und Prediger, auch nur aus der Jo. Arndt'schen [1]) Ausgabe seiner Postille oder aus dem trefflichen Schlosser'schen Abdruck seines Buchs „von der Nachfolge des armen Lebens Christi" kennt [2]), der wird mit Freuden ein Unternehmen wie das gegenwärtige begrüssen, das nun auch die Deutsche Mystik in den Kreis der Forschungen hineinzieht, durch welche hauptsächlich Deutsche Gelehrte (Schlosser, Neander, Ullmann, Liebner u. a.) in unserm Jahrhundert ein neues Licht über die Geschichte des Mittelalters verbreitet haben. Dadurch wird, wie wir hoffen, ein ganz anderer *Catalogus testium* vorbereitet, als ihn Flacius zu seiner Zeit geben konnte; und in der That ist ja auch für den Protestantismus, wenn er seine Ebenbürtigkeit auf historischem Wege erweisen will, nichts dringender nöthig als gerade dieses.

Der Verfasser der vorliegenden Schrift über Taulers Leben und Lehre war vielleicht mehr als die übrigen fungirenden Deutschen Gelehrten zu einer solchen Arbeit ausgerüstet und von einer Seite befähigt. Selbst Taulers Landsmann im engsten Sinne (beide Strasburger) wandert er nicht nur auf den Stätten, wo das Volk einst an dem Munde des Deutschen Predigers hing (und noch lebt er ja im Volke, ein Vermächtniss von der Zeit der Reformation her), sondern diese Autopsie, die immer etwas werth ist, wird mächtig unterstüzt durch den Schatz von Chroniken, von Handschriften sowohl der Tauler'schen Schriften, als gleichzeitiger, geistesverwandter Zeugen, der sich unserm Verf. ungezwungen öffnet; ja er selbst ist, wie aus mehrern Stellen seines

---

1) Hamburg, 1621 fol. Nicht aus der Spener'schen Ausgabe, die als ganz unbrauchbar zu achten ist; denn leider lieferte die Surius'sche, Taulers Lehre auf gut Römisch verbessernde, Paraphrase (Cölln 1543) den Text zu derselben.

2) Der Schlosser'sche Abdruck (Frkf. 1833) ist genau nach der, von Dan. Sudermann nach einer Handschrift veranstalteten *Editio princeps* (1621) besorgt; das beigefügte *Lexicon Taulerianum* giebt demselben einen höheren, bleibenden Werth.

Digitized by Google

Buchs hervorgeht, in dem Besitz einer nicht unbeträchtlichen handschriftlichen Sammlung zur Geschichte der Mystik im 14. Jahrhundert. Dazu kommt, dass er schon von früher her auf diesem Gebiete heimisch ist, wovon vor allem seine Abhandlung über Meister Eckart [1]), den Vater der Deutchen Mystik, ein vollgültiges Zeugniss ablegt. Alles dieses liess uns hoffen, dass wir in dieser Arbeit manchen werthvollen, ja unentbehrlichen Beitrag zur Feststellung und Aufklärung der betreffenden historischen Data erhalten würden; und unsere Hoffnung in dieser Hinsicht hat uns keineswegs getäuscht. Was Liebe zum Gegenstande und treues, emsiges Forschen herstellen konnten, das hat der Verf. in grossem Maasse geleistet.

Taulers Geschichte war bis dahin sehr verworren: flüchtige, uncombinirte, ja sich selbst gegenseitig widersprechende Data wurden uns statt historischer Forschungen dargeboten sowohl bei Quétif und Echard, den Verf. der „*Scriptores ordinis Praedicatorum*“ [2]), als bei Touron [3]), dem Geschichtschreiber des Dominicanerordens, der die Data zwar angenehm zusammenstellt, aber selten oder nie die Forschung einen Schritt weiter gebracht oder schwierige Facta eruirt hat; selbst mit der so höchst anziehenden Historie „von einem Lehrer der heiligen Schrift und einem Laien“ [4]), der Substanz des inneren Leben Taulers, war man in sichtbarer Verlegenheit, und wusste nicht, ob man sie in die Classe der Legenden und sinnreichen Allegorien verweisen müsse, oder historische Grundzüge (und zwar welche) darin anzuerkennen berechtigt sey [5]). Unser Verf. hat die Forschung über diese Punkte nach allen Seiten hin sichergestellt und weiter gebracht. Zuvörderst hat er mehrere Incidenzpunkte im Leben Taulers, theils durch Benutzung handschriftlicher und gedruckter Quellen, theils durch historische Combination zur Klarheit erhoben. Dass

---

1 In den „Theologischen Studien und Kritiken, 1839, 3s Heft,“ S. 663 bis 746.

2) *Tom.* 1 *(Par.* 1719 *fol.), p.* 677—679.

3) *Histoire des hommes illustres de l'ordre de S. Dominique, par A. Touron, Tom. II. (Par.* 1745. 4.*), p.* 334—364.

4) Sie findet sich vor allen Ausgaben der Tauler'schen Predigten und in 5 Handschriften auf der grossen Münchner Bibliothek — deren Beschreibung Prof. Massmann dem Verf. mitgetheilt hat.. S. 25 f. — Der Schluss dieser Historie (von Taulers Tod) ist jedenfalls von demselben geheimnissvollen Laien-Freunde, dem Tauler das Uebrige anvertraut, und von welchem er den grossen anti-Pharisäischen Impuls empfangen hatte.

5) Sogar Quétif und Echard (l. c.) rechnen sie zu den Legenden. Wenigstens aus dem eigenthümlichen Moment des Laien, verglichen mit Taulers ganzem Verhalten als Laienprediger, hätte man auf etwas Substantielles schliessen müssen, geschweige denn aus dem ganzen tief-innigen, ja plastischen Charakter der Erzählung.

Digitized by Google

Strasburg ohne alle Widerrede (nicht Cölln, wie Specklin zuerst erzählt hat) die Vaterstadt Taulers; dass sein Geburtsjahr 1290 (nicht 1294); dass er mit Johann v. Dambach (später einem nicht unbekannten, aber ziemlich ungeniessbaren Schriftsteller) noch 1308 höchst wahrscheinlich zu Paris im Prediger-Collegium zu St. Jakob (wo auch Meister Eckart gelehrt hatte) studiert; dass der Laie, welcher uns als den entscheidendsten Einfluss auf Taulers ganze gottselige Richtung übend begegnet, kein anderer als der, mit den Waldensern innigst verbundene, Gottesfreund Nikolaus von Basel, der lange nach Taulers Tode im hohen Greisenalter der Inquisition zu Vienne in die Hände fiel und lebendig verbrannt wurde [1]), dass die Zeit ihrer ersten Zusammenkunft, wovon uns die „Historie" berichtet, 1340, und der Ort Strassburg (nicht Cölln) war; dass Tauler gerade wie er in der Blüthe seiner Wirksamkeit stand, als Lehrer und Tröster des armen Volks, zur Zeit, da „der schwarze Tod" 1348 durch ganz Europa raste und auch in Strassburg unzählige Opfer forderte, von seiner Vaterstadt sich entfernen musste, weil er mit zwei andern trefflichen Geistlichen, Thomas von Strasburg und Ludolph aus Sachsen [2]) die Sache der Freiheit und der christlichen Gemeinde gegen das ungerechte Päpstliche Interdict und die Anmassungen der Römischen Zwingherrschaft männlich, ohne Wanken, vertheidigte; dass er endlich, nach einem etwa 10jährigen Aufenthalt in Cölln, worin er sich zurückgezogen und auch in Segen wirkte, in seiner Vaterstadt 1361, 15. Juni, vielgeprüft in einem langen Leben, den Tod des Christen starb — dies alles hat der Verf. mit Evidenz, oder, wo die nicht zu erreichen war, wenigstens mit vorwiegender Wahrscheinlichkeit nachgewiesen. Am allerinteressantesten muss uns dabei das Hinüberziehen des volksthümlichen, protestirenden Elements in die erstarrte katholische Kirchenlehre, ohne dass eine menschliche Macht es hindern konnte, ercheinen; und gerade in dieser Beziehung hat der Verf. die schätzbarsten Aufschlüsse gegeben. Er führt uns, soweit möglich, in das Leben der „Gottesfreunde" ein, zu welchen auch Tauler nach 1340, und schon früher, seiner Richtung nach, gehörte; er weiset Cölln, Strassburg und Basel als die Mittel- und Haltpunkte der Deutschen Mystik nach, von wo aus sie sich nach Nordwest, in die Niederlande, und nach Osten, in Baiern, hinzog; er giebt uns über einzelne hervorragende Erscheinungen, wie den Strassburger Bürger, RulmanMerswin (dem das Johan-

1) S. 205 und die dort angeführte Schrift *Jo. Nideri Formicarius (Argent. 1517, 4.) fol. 40 a.*

2) Verfasser der im Mittelalter sehr geschätzten Schrift „*Vita Christi*," die das letzte Mal noch 1729 aufgelegt ist.

Digitized by Google

niterhaus dort mit seinem Schatz für die Geschichte der mystischen Literatur des Mittelalters seine Entstehung verdankt) und dessen Schrift „von den neun Felsen", die früher Suso beigeschrieben wurde [1]), genügende Auskunft; er macht uns, im Anhang, mit mehreren Hauptsätzen der „Gottesfreunde" aus Handschriften bekannt, und verschweigt nicht, dass einzelne häretische Semina aus der Waldenser-Doctrin in ihre Vorstellungen sich mit hineinverflochten, ohne jedoch eine Auseinandersetzung der letzteren — was auch seine grosse Schwierigkeit hat, und nur sehr unvollständig von Füssli, gar nicht von den früheren, nach zwei Seiten hin unkritischen, Berichterstattern, Leger, Bossuet u. a. geschehen ist — zu versuchen. Die ganze bewegte Zeit, von den ersten Vorgängen des Interdicts durch den gottlosen Pabst Johann XXII. über Ludwig den Baier und die ihm treu bleibenden Deutschen Städte, bis zu des letztgenannten Tod (1347), und dann die Zeit des „Pfaffenkönigs", Karls IV., wird mit Zügen dargelegt, die recht individualisirt hervortreten, indem sie sich an die Geschichte einer grossen Reichsstadt, Strassburg, und die bischöflichen, adlichen und Volks-Factionen dort anknüpfen — wobei es besonders wohlthuend ist zu bemerken, wie die, welche vom Geiste des Herrn ergriffen sind, von jeder Faction unberührt nur die Noth des christlichen Volks im Auge behalten. Einzelne anziehende Persönlichkeiten, wie Nikolaus von Strassburg, Hermann von Fritzlar, Gerhard von Sterngasse, Heinrich von Nördlingen, werden im Verlauf der Erzählung eingeführt, und die einzelnen Schriften oder Predigten dieser Deutschen Mystiker, sofern sie noch, meist handschriftlich, vorliegen, namhaft gemacht. Besonderer Fleis ist aber, wie schon der Stoff es forderte und gab, auf Taulers eigne Schriften verwandt, welchen der Verf. eine besondere, die zweite, Abtheilung widmet. Es werden die ächten von den unächten Schriften gesondert (zu den letztern rechnet der Verf. auch, und gewiss mit Recht, die ziemlich werthlose Compilation „*Medulla animae*", welche die Geschichtschreiber der Moral, auch Ständlin [2]) und de Wette [3]), bis dahin unbedenklich als ächte Quelle benutzten); die Handschriften werden aufgerechnet, classificirt, und, soweit sie unter die Autopsie des Verf's. fielen, nach ihrem Werthe beurtheilt; die sämmtlichen Ausgaben (von der ersten und besten an, Lpz. 1498)

---

1) Gieseler meinte, aus innern Gründen diese Schrift dem Meister Eckart zusprechen zu dürfen; Schmidt hat aus dem Memoriale des Johanniterhauses zu Strassburg den diplomatischen Beweis geführt, dass Rulmann der Verfasser ist.

2) Ständlin Geschichte der christl. Moral (Gött. 1808), S. 152 f.

3) De Wette christliche Sittenlehre, II, 2. (Berl. 1821), S. 235 ff.

Digitized by Google

werden verzeichnet und gewürdigt; es wird endlich eine Charakteristik der Predigtweise, Diction und schriftstellerischen Gabe Taulers versucht (S. 64—89.)

Die Darstellung des Tauler'schen Lehrbegriffs bildet den dritten Theil der Schrift, dessen Ausführung weit hinter die vorhergehende zurücksteht. Wir wollen unsre Meinung sagen. Wer eine so eigenthümliche, auf Jahrhunderte wirkende, Erscheinung würdigen soll, muss in irgend einer Weise ergriffen seyn von dem darin wehenden und webenden Geiste; mag es auch seyn, dass er höher, freier steht — irgendwo in den Wurzeln muss er doch damit zusammentreffen; sonst bleibt die Sympathie eine blos zufällige. Nur ein Lutherischer Theolog kann die Mystik des Mittelalters wahrhaft auffassen und beurtheilen, weil er in der Wahrheit sich mit ihr eins weiss [1]), und deshalb auch den Gegensatz zu den Verirrungen derselben in aller seiner Schärfe und Klarheit hinzustellen fähig ist. Wir wollen damit nicht sagen, dass der wackere Historiker vor uns überhaupt keiner sey, sondern blos dass seine Auffassung durchgehends zu negativ und äusserlich ist, dass er des *Δός μοι ποῦ στῶ* entbehrt, um die Welt der Mystik aus ihren Angeln zu heben. Es tritt gar keine Grundbetrachtung heraus, und konnte also auch keine wahre Kritik geübt werden; denn

---

1) Es ist wohl nachgerade Zeit, dass man in Deutschland sich des unwissenschaftlichen und ungeistlichen Geschwätzes über Mystik, sofern man darunter alles begreifen möchte, was über Vetter Michels Anschauung hinausliegt, zu schämen anfängt. Die wahre Mystik ist die Perle des Christenthums: aus dem tiefen Born der christlichen Erfahrung geschöpft, breitet sie die Gold- u. Silberstufen über die Erde des Gemüths aus, und wer mit dem Lichte des Worts herabsteigt, der wird zu seiner unvergänglichen Freude die Adern unversiegbar finden. Ein jeder denkende, empfindende und wollende Christ muss in diesem Sinne ein Mystiker seyn, weil sein Leben verborgen ist mit Christo in Gott; ein jeder christliche Theologe muss es in der Wurzel-Potenz (√) seyn, weil er vor allen andern Gelegenheit hat, die geheimen Führungen, die Wege der Gnade, die Metamorphosen der Klarheit, das Inwohnen des unerschaffnen Lichts in der erschaffenen Seele, die Fussstapfen der Gnade in der Natur selbst, und alles, was Gegenstand der Mystik ist, recht klar und lebendig in dem stets wirkenden und von sich zeugenden Worte Gottes zu betrachten. Natürlich unterliegt die Mystik, wie jede Grundrichtung und alle Grundgebiete der Theologie, sofern sie dargestellt wird und einen Entwickelungsverlauf hat, der historischen Beurtheilung; sie kann unreine Elemente aufnehmen, falsche Verbindungen eingehen, umschlagen; sie hat es oft gethan, und gerade dies nachzuweisen ist das Geschäft der wahren Geschichte; aber ebenso würde sie ihren Beruf verkennen, wenn sie je von den thörichten Schreiern sich bewegen liesse, eine ganze Richtung und zwar die der Wurzel am nächsten liegende aufzugeben, weil sie einen Namen trägt, der mit Recht dem natürlichen Menschen ein Todesgeruch ist. Dieser Streit- und Trotz-Name soll den Theologen ebenso werth seyn, als der Christen-Name den Gläubigen überhaupt, und auch einfältige Christen sollen sich nicht scheuen, ihn zu Ehren ihres Meisters zu tragen: er ist ein Theil seines Spott-Gewands, in welchem das der Herrlichkeit verborgen lag.

Digitized by Google

dass der Verf. mitunter hinweist auf den Neoplatonismus als Gegenstand der Bewunderung Taulers, dass er in der Deutschen Mystik überhaupt eine Vorbereitung auf die Reformation sieht, insofern sie das starre hierarchische Element flüssig machte (S. 155 ff.), dass er die Assimilation der Mystik mit grund-pelagianischen Vorstellungen als einen bedingten Fortschritt fasst, und in so einem Zusammenhange u. a. bemerkt, „Tauler habe sich nicht ganz von den sinnlichen Vorstellungen seiner abergläubischen Zeit freimachen können" (S. 107), wird doch wohl auf den Namen der Kritik nicht im entferntesten Anspruch machen können. Es ist das System der Mystik beim Verf. nicht aus sich heraus dargestellt (wie doch schon de Wette nach seinem richtigen Tact versucht hatte), sondern eine Reihe fremder Kategorien demselben angelegt, wodurch eben die Principien und die Gewichte ganz in den Hintergrund treten. Es ist endlich die Tauler'sche Lehre nicht als System behandelt (wogegen der Verf. förmlich Widerspruch einlegt S. 94), sondern als Fragmenten-Sammlung, da sie doch in dem Grade System ist, dass auch keine der einzelnen Bestimmungen überflüssig dasteht, sondern in jeder sich sowohl der Ausgang als das vorgesteckte Ziel abspiegelt. Tauler ist nur ein Glied in der Geschichte der Deutschen Mystik und konnte also kaum recht erfasst werden ohne organische Zusammenstellung rückwärts mit Meister Eckart und vorwärts mit Suso, Ruysbroek und dem Verfasser der Deutschen Theologie; auch sein Eigenthümliches konnte so erst ins rechte Licht gestellt werden. Dies hat namentlich Martensen in seiner unten angezeigten, wahrhaft bahnbrechenden, Schrift über Eckart eingesehen [1]), in der die geistreiche, umfassende Kritik wirklich Meister über den Stoff geworden ist. — Auch das kann nicht unbemerkt bleiben, dass die historischen *sedes primariae* für diese oder jene Construction oder Doctrin, die dem Tauler'schen Systeme eingefügt ist, gar zu selten von Schmidt angegeben sind — wie denn z. B. die speculative Construction der Trinitätslehre hier als eine eigenthümlich Tauler'sche erscheint, die fast bei allen Scholastikern und vor ihnen bei Augustin und einer Reihe von Kirchenvätern sich findet [2]); und bei der von Tauler angegebe-

---

1) Er fasst das Verhältniss zwischen den Hauptmystikern Deutscher Zunge so auf: „Nicht so logisch als Eckart und nicht so bilderreich als Suso, bildet Tauler durch die tiefe Harmonie seines Gemüths und die Ruhe der Betrachtung eine verbindende Mitte zwischen jenen beiden Individualitäten. In der „Deutschen Theologie" spürt man schon das Streben, den Gedanken zu einer Art von systematischem Grundriss zu formen." (Martensens Mester Eckart, S. 32.)

2) Grundlage der ganzen Betrachtung: *Augustin. de Trinitate, lib. IV, c.* 1—10.

Digitized by Google

nen Eintheilung des niedern Begehrungsvermögens in die „begierliche und zornliche Kraft“ auch ganz versäumt wird darauf hinzuweisen, dass diese wesentlich schon Platonisch ist [1]).

Bei diesem angedeuteten Mangel an Kritik konnte natürlich der Hauptgegenstand der Schrift, das Wesen der Deutschen Mystik im Mittelalter, durchaus nicht klar hervortreten. Die Deutsche Mystik gehört zu den edelsten und anziehendsten Erscheinungen in der Theologie des Mittelalters. Von der einen Seite aus dem Princip der Freiheit entsprungen und dieses oft in der That wahrend (ja selbst das Zurückziehen in das innere Leben — war es nicht eine solche That?) förderte sie auf der andern Seite mit wahrem Eifer die Gottseligkeit, und selbst in ihren speculativen Verirrungen schimmert das Bestreben hindurch, Gott in Wahrheit zu verherrlichen. Die Voraussetzung der Deutschen Mystik ist Wahrheit, aber ihr Weg ist falsch. Ihre Voraussetzung ist zwiefach wahr, sowohl von Seite des Lichts als des Leidens (der geistlichen Armuth als der Bedingung der Vereinigung mit Gott). Es muss allerdings eine Erkenntniss aus dem Glauben sich entwickeln, die das vom heiligen Geiste angezündete Licht über die Hügel und Thäler der Seele verbreitet, so dass diese erhöhet und jene erniedrigt werden; es muss in dem Menschen, der von Christo ergriffen ist, des Herrn Klarheit sich spiegeln, so dass er verklärt wird in das Bild desselbigen von einer Klarheit zur andern (2 Cor. 3, 18.) Aber diese Licht-Wandlung ist keine solche, wodurch das göttliche Wort erst erleuchtet würde, sein Licht empfinge; sondern der Gläubige wird durch dasselbe getragen, so dass er über den Höhen auf Erden schwebet, und an der Hand desselben wandelt er in die Tiefen hinab. Vom Worte, das durch den Mund Gottes gehet, lebet er; aber sein Geschmack macht nicht die Speise. Vom Worte verlassen, ist er von Gott verlassen, und eine innerliche Ansprache kann nur der empfangen, der das äusserliche Wort ganz historisch-substantiell festhält. Diess thut aber die Deutsche Mystik nicht; sie strebt vielmehr das Wort in ihre Klarheit umzuwandeln, und merkt nicht, dass das Wort es ist, das alles in Klarheit wandelt. — So ist auch, auf der Seite des Leidens, allerdings die *unio mystica*, die wesentliche Vereinigung mit Gott, kein Phantom; es sind nicht die äussern Umrisse des Bildes Christi oder vernünftige Folgeschlüsse aus seinem Wort, die gleichsam in unser Wesen übergehen, welches die Schrift ein verborgenes Leben mit Christo nennt, sondern er selbst machet mit dem Vater Wohnung bei denen, die ihn lieben (Joh. 14, 23), und sein Wort wohnet in uns durch

---

1) „ἐπιθυμήτικον εἶδος ψυχῆς“, *Platon. Timaeus, p.* 389. „θύμος, θυμοειδὲς μέρος ψυχῆς“ *de legibus, lib. VII, p.* 203, *de republ. lib. IX, p.* 270.

Digitized by Google

den Glauben. Aber der Weg dazu ist nicht der in den Abgrund fahrende der mystischen Vernichtung oder der in den Himmel steigende der Deification (wie könnte daneben die Sehnsucht nach der Ablegung der irdischen Hütte und der Ueberkleidung mit der himmlischen Behausung bestehen? 2 Cor. 5, 2. 4), sondern es ist das feste Beharren auf dem Worte, wodurch der Herr uns nahe ist (Röm. 10, 6—8), es ist das Genährtwerden mit dem Leibe und Blute Christi — welches allerdings eine ledige Seele verlangt, aber so dass Gott die erforderte Läuterung selbst übernimmt und uns zu seinen Kindern macht (die wahre Vernichtung und Deification). Indem die Mystiker so die werdende Klarheit und Reinigung, deren Vollendung eben nur in dem Objectiven, dem Blute Christi (1 Joh. 1, 7) und seinem Worte (Joh. 15, 3) gegeben ist, zu einer durch die Menschen zu vollendenden machen, lähmen sie die Kraft des Glaubens, und schwächen den christlichen Kampf ab, oder versetzen ihn, bei allem Pochen auf innerliche Vollkommenheit, ins Aeusserliche. Es muss ein Punkt für sie kommen, wo sie consequent die Gnade aufheben (eine Consequenz, die Tauler so wenig als Eckart scheute), welche doch die alles erfüllende ist und bleibt (Joh. 1, 16. 2 Cor. 12, 9). Sie stehen hart dem Bildlichen entgegen, und wollen nicht wissen, dass dieses eben die durch die Offenbarung selbst gesicherte Form des Glaubens ist, indem Gott selbst ja sich ins Wort und ins Fleisch verkleidet hat (1 Cor. 13, 12). Alle Glaubensbegriffe stehen in Gefahr, ihren Gnadeninhalt zu verlieren: ein Erkennen, dass sich nur produciren kann, indem es des Glaubens Form vernichtet, eine Liebe, die sich fürchten muss, in den Himmel der ewigen Seligkeit zu blicken, eine Hoffnung, die sich zu beflecken wähnt, wenn sie das Pfand festhält, das Gott uns gegeben hat (2 Cor. 5, 5), sind mit aller scheinbaren Ueberschwenglichkeit für uns leer; der Akosmismus des Christenthums ist durch die Offenbarung des Geistes vermittelt (1 Cor. 2, 9. 10). Auf diesen Punkt angelangt, muss die Mystik umschlagen, und kann sich, wenn sie den Glauben retten will, nur in ihren Ausgang, die Geistesarmuth im biblischen Sinn, zurückflüchten (wie wir's bei Tauler so vielfach sehen). So aber stellt sich ein zwiefacher Widerspruch heraus, ein dialektischer, der das System selbst afficirt, und einer, der auf die Seite des Glaubens fällt: jener, indem der niedere, nach der Lehre zu überwindende, Standpunkt doch stets eine völlige Realität behalten muss (die Mystik wird so eine esoterische Lehre für einzelne Begabte); dieser, indem das Bewusstseyn, welches für das Maass christlicher Vollkommenheit gehalten wird, doch zugleich als Bewusstseyn (nicht nur um sich, sondern eines andern) durch die Speculation aufgehoben wird, und indem die Realität der Offenbarung, die nicht erst eine werdende ist, ge-

Digitized by Google

setzt wird als eine zu vollziehende, als wesentlich eine innere Potenz, während das Christenthum erst auf jener als dem ewigen Grunde (Eph. 1, 4) das gottselige Leben sich erbauen lässt. — Ueberblicken wir diese innere Geschichte der Deutchen Mystik und vergleichen damit die Anfänge der Deutschen Reformation, so werden wir wohl nicht anstehen, es für eines der grössten Werke des Geistes Gottes in der letzteren und für einen Triumph des wahren, demüthigen Schriftglaubens anzuerkennen, dass sie die falsche Transcendenz der Mystik überwand, und ihre Wahrheit, einen höchst fruchtbaren Keim zu folgenden Entwickelungen, in sich behielt.

Doch, wir wollten nur andeuten, und mit diesen Andeutungen darauf hinweisen, was wir bei dem Verf. der Schrift über Tauler zu suchen haben, und was nicht. Er hat mit durchaus löblichem Streben den Weg für die Forschung auf historische Weise angebahnt; und von wem könnten wir wohl mehr als von ihm die Fortsetzung dieser Untersuchungen [1]) und die Ausdehnung derselben auf die ganze Geschichte der Deutschen Mystik wünschen? Ein Wunsch, den wir noch zuletzt, mit dankbarer Anerkennung des Dargebotenen, ihm recht nahe zu legen uns gedrungen fühlen. —

---

1) Ein Ansatz zu dieser Fortsetzung ist uns namentlich im Anhange (S. 193—208), „über die mystisch-kirchlichen Gottesfreunde“ (Heinrich von Nördlingen, Rulmann Merswin u. a.) und „die Waldensischen Gottesfreunde“ gegeben. Vielfach wichtige Stücke zur Charakteristik und Geschichte dieser Richtungen sind auch in den „Beilagen“ enthalten.

A. G. Rudelbach.

Digitized by Google

Wer ist der Pastor Krause? Was ist das Hamburger Ministerium? von Leberecht Friedrich Ehregott Krause, evangelisch lutherischem Pastor. Im Jahre des Herrn 1841. *Milwankie Wisconsin* in Nordamerika.

Aber Druck und Papier möchten schon diese letztere Angabe als Trug beweisen, indem diese auf Hamburg selbst hinweisen. Wer ist denn nach bisherigen Thatsachen der Pastor Krause? Antwort: dass mag sich der Leser nach folgender Erläuterung selbst sagen. Als Candidat der Theologie meldete er sich in Berlin bei der von ihm nachher verlästerten „unirten Mission" dennoch als Zögling, wurde aber wegen Unbrauchbarkeit entlassen, welche noch heute der redliche Inspector der Mission, Herr Schüttge, näher nachweisen kann. Dann fand er in den schlesischen Kirchenunruhen eine treffliche Gelegenheit, sich auch durch das Ansehen seines Principals, bei welchem er damals als Hauslehrer stand, wichtig zu machen. Er wurde auch von diesem und anderen dort sich separirenden Lutheranern in damaliger Noth zum Pastor erwählt und in Löbau durch den Herrn Dr. Scheibel ordinirt. Zur Ehre des Letzteren muss bezeugt werden, dass er von Anfang an die Ignoranz [1]) und das hohle dünkelhafte, priesterstolze Wesen des Krause richtig erkannte und denselben auch stets treulich gewarnt, ermahnt und gestraft hat. Krause demüthigte sich auch scheinbar so lange, als er in dieser Rolle seine Rechnung fand, sowohl um sich bei dem Dr. Scheibel in Credit zu erhalten, als auch um hierdurch an den verschiedenen Orten bei den Lutheranern zu imponiren. Nachdem ihn aber eine längere Gefängnissrolle überzeugte, dass er in der eigentlichen Schmach Christi seine Rechnung doch nicht finden könne, ergriff er das leichtere Mittel, um sich ein Utopien zu gründen. Er verbrüderte sich also mit der stephanistischen Auswanderung nach Nordamerika, indem er auf jener Seite so Interesse

---

1) Auch dieses Buch enthält nur eine ältere nachgeäffte Sprachweise und die untheologischsten, nicht allein unchristlichsten sondern auch ungebildetsten Schmähreden nebst Abschreibseln.

Digitized by Google

erregen musste und dadurch ein gewisses grösseres Gewicht bekommen. Welche Ränke, Lügen, Heuchelei und Praktiken er sich nun in Preussen zu Schulden kommen liess, sowohl gegen diejenigen, welche er zu verleiten suchte, als auch gegen seine doch Vorgesetzten, die er über seine Handlungsweise bald auch möglichst zu mystificiren suchte und deren Gemeinschaft mit ihm er doch gegen die zu Verführenden geltend machen musste, bleibt jedem in Preussen zu beurtheilen überlassen, welcher am Ende vor ihm andere Brüder auch warnen musste. Er selbst, welcher, wie oben betiteltes Buch zeigt, ja schon der Titel selbst, eine ziemliche Dosis von Unverschämtheit besitzt, konnte sich damals von seinem Uebelthun selbst nicht freisprechen, sondern bat zu Schiffe gehend, indem doch das weite Meer nun die Scheidewand bilden werde, um Verzeihung. Aber in Nordamerika hatte er keine Gemeine (die angegebene ist, wie sein Sichfestsetzen in Hamburg auch zeigte, erlogen.) Wie nun eine solche schaffen? Deshalb suchte er also namentlich seinen ehemaligen Herrn Principal wo möglich zur Auswanderung zu bewegen. Als das aber nicht verfing, spannte er nun andere Saiten auf und wandte sich schriftlich an verschiedene der separirten Brüder in Preussen, und bezeigte sich höchst reumüthig und zerknirscht und hart angefochten, und sprach viel von seinem nahenden Ende und bat nur immer um Verzeihung des Früheren und um ihre Fürbitte. Wenn er aber noch genesen sollte, war sein sehnlichster Wunsch noch zurückzukehren! So gewann er dazu Geld und Wohlwollen. In Schlesien wieder angelangt, spielte er vor der kirchlichen Behörde der Separirten seine demüthige Rolle fort, suchte aber heimlich vor diesen auf alle mögliche Weise seinen ehemal. Herrn Principal nochmals zur Auswanderung zu bewegen. Als hier seine letzte Hoffnung fehlschlug, versuchte ers in anderen Gemeinen und hatte zugleich überall Liebesanträge für sich bei der Mädchenwelt, bei welcher Gelegenheit ihm auch merklich im anderen Städtchen ein anderes Mädchen galt. Bei Zeiten, ehe es sich für ihn mit Schrecken enden konnte, sann er nun auf eine Retirade. Nach eigener gethaner Erklärung machte er sich absichtlich in Breslau bei der Polizei verdächtig und bemerkbar, so dass er als illegitimer Geistlicher von ihr arretirt werden **musste.** Sein erfolgter Transport nach Berlin durch die Polizei umgab ihn mit dem neuen Nimbus einer gewissen Bedeutsamkeit. Dort erwies er sich vor landeskirchlicher Behörde scheinbar wegen seines bisherigen Lutheranismus sehr gebeugt und reumüthig und erklärte, seinen Wahn und seine Irrthümer zu beklagen. So erregte er Mitleid zur Erlangung von Geld und beabsichtigte zu seinem Aufschwunge als „Unirter“ u. s. w. NB. also wie er sich S. 168.

nur einzig und allein schilt, als „Unions-Esel," „Unions-Abendfresser" und „Unionsteufelsgeselle" seine bisherigen so treuen Brüder bei der Polizei zu verrathen. Namentlich war es ihm um die Inhaftirung des lieben Prediger Wedemann zu thun, gegen welchen er persönlich grimmig war, der aber dennoch seiner Bosheit entging. Ein hochachtbarer, juridischer Freund nannte mir damals des Krause Fall „ähnlich dem von Stephan." Gewiss hätte ihn auch bald die gebührende Verachtung der landeskirchlichen Behörden wohl getroffen. Aber ehe er dort ganz offenbar werden konnte (wie stets), hatte er, der hier, wo bürgerliche Reellität und Makellosigkeit nur gelten kann, seine Rechnung nimmer für die Zukunft sah, schon auf seinen ferneren Rückzug gedacht, ehe ihn derselbe vielleicht durch ein Correctionshaus unmöglich gemacht worden wäre. Nachdem er in Berlin in den Conditorladen und Kneipen das Geld beinahe verthan und dort sich nunmehr eine Auswanderungs-Compagnie anzuwerben versucht hatte, machte er sich wohlbedächtig nach Hamburg auf die Füsse.

Aber wie, wenn Briefe nach Nordamerika den dortigen Emigranten, welche redliche und sehr nüchtern gewordene, liebe Leute sind, die Schelmereien des Krause berichteten? Wie hätte er dort dann noch als Prediger zu bestehen vermocht, wie die Kappe eines Märtyrers der lutherischen Kirche weiter zu tragen? Dafür musste in Hamburg noch bei Zeiten Vorkehr getroffen werden! Redliche Christen daselbst, aber ohne Weisheit und christliche Umsicht, aufgeregt bereits durch mancherlei Erscheinungen der bösen Zeit und so zu einer Beobachtung des Krause nicht geeignet, wurden bis zum Fanatismus angeschürt, damit er nun durch ihre Kräfte eine Rolle spielen könne. Zum Ritter an der dortigen, bestehenden Landeskirche wollte er werden, und warf sich dort zu einem unberufenen Richter und Reformator auf. Denn wenn ein Glied der Hamburger Kirche selbst für sich und seine Kirche das gute, alte Recht möglichst sucht, und wenn er spricht und schreibt, so weit es zur Erhaltung und möglichsten Wiederherstellung der alten Kirche in Liebe gesprochen werden kann, ja, noch besser, wenn dabei die Schwachen auch getragen und erhalten werden, so ist das wohl recht und löblich. Aber was geht das Krause an? Und wie hat er sich erst aufgeworfen?

Was gilt es aber, dass er einstweilen gerade auf diese Art sein Schäfchen ins Trockene gebracht hat? Wird er sich nicht von lutherischen Bekennern in Nordamerika als ein muthiger Kämpfer und Märtyrer der lutherischen Wahrheit vorstellen, dessen Ruhm nur durch seine letzte Reise noch vermehrt sei?! Wird er nicht vorgeben, man rede ihm nur als einem möglichsten Er-

Digitized by Google

retter von der Union und einem deshalbigen Förderer der Auswanderung so nach? — Oder es müssten diese rohen Schmähreden und die Ströme von gemeinen Injurien die Christen doch erschrecken, indem sie erwägen, dass ein Prediger und Christ unmöglich so die Schranken aller bürgerlichen Gerechtigkeit durchbrechen kann.

Was ist also das Hamburger Ministerium? Anwort: Gewiss nicht schlimmer, als es vor der schändlichen Lästerschrift des Krause war, ja, gewiss auch nicht schlimmer als das Ministerium anderer Reichsstädte im deutschen Vaterlande, welche in aller Achtung bestehen, obwohl ihm Krause alle kirchliche Sünde seit 1788 zur Last legt. Das heisst: Schwächen finden wir überall, am meisten aber, wenn wir wahre Christen sind, **an uns selbst.** Und weil eine kirchliche Corporation aus solchen Mitgliedern besteht, so finden sich auch an ihren Personalitäten manche Schwachheiten, zumal in dieser bösen Zeit. Diese aber dahin benutzen wollen, um den armen, leidenden, schwachen, kranken, oder auch gefangenen Leib Christi gar wegen dieses nur Liebe, Theilnahme und Mitleid erregenden Zustandes zu vernichten, zu überwältigen, um den Tod bestens für sich auszubeuten, ist eine geistige Raubmörderei und hier herum alles Geschwätz von Liebe und Lutherthum eine vermessene Gaukelei und ein Schaafskleid um die Wolfsnatur gethan [1]). — „Auch aus euch selbst werden Leute aufstehen, welche verkehrte Lehren reden und die Jünger an sich ziehen!“ Das hat Krause wenigstens versucht und Gott gebe, zum wahren Wohle der Seelen, dass es ihm nicht gelungen sei, in dem Leibe der Hamburger Kirche eine bleibende Trennung angerichtet zu haben! Wenn Abraham für

---

1) Denn dass das lutherische Abendmahl nicht mehr in Hamburg sei, will Krause aus den Ansichten von **Personen** erweisen, welche das Predigtamt verwalten (vgl. S. 6. seiner Schrift) nicht aus der Agende selbst, indem etwa die Consecration fehle, oder die Worte der Austheilung mangelhaft seien, und handelt hierin also nach d. Augsb. Conf. Art. 8. donatistisch und keineswegs mehr, irgend lutherisch. Dass nach der neuen Agende von 1788 die Verpflichtung auf die symbolischen Bücher unserer Kirche geschehen soll, muss Krause ebenfalls zugeben, und kann nur gegen persönliche Willkür einzelner Geistlichen zu Felde ziehen, begeht aber die Verwirrung diese wieder als jetzt geltende Kirche aufzustellen. So müsste gewiss die lutherische Landeskirche in allen Landen verdammt sein, auch wider die Augsb. Confession Art. 8. 15. und den 4. Art. der Apologie, und Krause mit Gleichgesinnten blieben dieselbe allein, wie Donatus mit seiner Gesellschaft die einzige Kirche und Stephan die einzige lutherische Kirche zu sein behauptet haben. In der Missionssache sollte aber doch jeder bedenken, dass eine persönliche Schwäche nur in der Praxis noch keineswegs ein Aufgeben und Verleugnen der ganzen Kirche ist, und deshalb Herr Dr. Strauch u. A. in Hamburg immer noch wirkliche Lutheraner auch persönlich sind. —

Digitized by Google

Sodom hat und ihm die Fürbitte gewährt war, wenn nur noch fünf gerechte Seelen in ihr erfunden würden: wie soll da der gläubige Lutheraner in seiner Landeskirche, wo sie auch viele Schwächen hat, aber er doch im Glauben nicht gehindert ist, nicht dennoch ja bleiben und beten, statt die Seele in der Separation vom Leibe Christi zu trennen? Sind sie denn nicht und bleiben **nur so** die rechte Kirche? Dieses ein brüderliches Wort zur möglichsten Sühne, zu welchem ich ein Recht habe, da Krause aus einer von mir zusammengestellten Schrift für sich so vieles hat abdrucken lassen, noch mehr sich aber auf sie beruft.

L. P. Wieland Lütkemüller,
evangelisch-lutherischer Prediger.

Druck von Bernh. Tauchnitz jun.

Digitized by Google

ZEITSCHRIFT

FÜR DIE GESAMMTE

LUTHERISCHE THEOLOGIE UND KIRCHE,

HERAUSGEGEBEN

VON

D. A. G. RUDELBACH,
CONSISTORIALRATH UND SUPERINTENDENT ZU GLAUCHAU

UND

D. H. E. F. GUERIKE,
PROFESSOR DER THEOLOGIE ZU HALLE.

DRITTER JAHRGANG

1842.

ZWEITES QUARTALHEFT

LEIPZIG,
BERNH. TAUCHNITZ JUN.
1842.

Inhalt.

I. Abhandlungen und verwandte Mittheilungen.

Seite

Die Lehre von der Inspiration der heiligen Schrift, mit Berücksichtigung der neuesten Untersuchungen darüber von Schleiermacher, Twesten und Steudel, historisch, apologetisch und dogmatisch entwickelt von A. G. Rudelbach. Zweiter Abschnitt: Biblische Grundlegung. 1

Wie merkt der Glaube in der Schöpfungsgeschichte? Nebst hieraus fliessenden Bemerkungen wider den jetzigen Unglauben. Von L. P. W. Lütkemüller. 52

Die Lehren der apostolischen Väter. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte. Von C. E. Francke. III. Ignatius von Antiochien. 116

II. Kritiken.

Die christliche Mystik in ihrer Entwickelung und in ihren Denkmalen von Adolph Helfferich. 1 — 2. Theil. Gotha (Perthes) 1842. (Von Rudelbach.) . . 165

III. Bibliographie der ausländischen theologischen Literatur, von A. G. Rudelbach.

Französische Literatur. 186

Dänische Literatur. 192

I. Abhandlungen

und verwandte Mittheilungen.

Die Lehre von der Inspiration der heiligen Schrift, mit Berücksichtigung der neuesten Untersuchungen darüber von Schleiermacher, Twesten und Steudel, historisch, apologetisch und dogmatisch entwickelt

von

A. G. Rudelbach.

Zweiter Abschnitt: Biblische Grundlegung.

2. Das Apostolische Zeugniss vom Alten Testament[a].

Die Neutestamentliche Betrachtung der Schrift des A. T. als eines göttlichen Ganzen, gewirkt durch den Geist, der den Sinn Gottes kennt (1 Cor. 2, 11.), tritt uns aber nicht nur kategorisch in den Aussprüchen und Thaten des Herrn entgegen, sondern in den deutlichsten Erklärungen seiner Apostel. Wir fügen um so mehr dies Apostolische Zeugniss hier ein, ehe wir zum Selbstzeugnisse des Alten Test.'s übergehen, weil es in mehrfacher Hinsicht ein vollendendes ist, und die Klarheit durch diese integrale Darstellung vom Höhepunkt der Offenbarung aus nur gewinnen kann, wie denn die Apostel

---

a) Die über dem ersten Abschnitt dieser „biblischen Grundlegung" fehlende Ueberschrift wolle der geneigte Leser so ergänzen: 1) Der Realbegriff des Worts Gottes. Das Zeugniss Jesu Christi von de Inspiration des Alten Test.'s.

selbst das Prophetische, das Grundelement des A. T.'s, nicht nur ergründen und sich assimiliren, sondern lebendig fortsetzen. Denn was wir hier voraussetzen, ist nur ein solches, das, auch ohne die Annahme einer Inspiration im vollsten, geistig-erfüllten Sinne, von Schriftforschern, die nur überhaupt des Geistes Maass für geistliche Dinge anerkennen, zugestanden werden muss: dieses nämlich, dass wie die Jünger von allem, was auf Christus sich bezog, die anschaulichste Erkenntniss hatten, eine Erkenntniss, deren Klarheit und Durchdringlichkeit der gewissesten sinnlichen Wahrnehmung gleich kam [1]) (1 Joh. 1, 1 — 3), so wussten sie gleichfalls durch Erleuchtung, was Prophetie und prophetische Zustände waren. Sie hatten den Propheten *κατ' ἐξοχὴν* (Joh. 6, 14. 5 Mos. 18, 18.) vor sich gesehen, seinen Unterricht genossen, seine Beweisführungen aus dem Alten Test. gehört; ihr messianisches Bewusstseyn war dadurch erweitert und gesteigert zu der Klarheit, die nur noch die alles zusammenfassende Didaskalie und *ὑπόμνησις* des Heil. Geistes zur Erfüllung verlangte. Und diese kam nach der Verheissung des Herrn: die wunderbare Mittheilung des Geistes am Pfingstfeste, uns wie ein Blitz-Moment erscheinend und auch äusserlich von ähnlichen höheren Naturerscheinungen begleitet, war jedenfalls das Factum, das die Apostolische Verkündigung zum Leben erhob. Doch stehet es keineswegs isolirt da; seine permanente Nachwirkung ist seine Bethätigung: die stete Arbeit des Heil. Geistes nämlich an den Herzen der Jünger, die wir doch jedenfalls uns nicht geringer vorstellen können, als so,

---

1) Es ist nicht blos Johanneisch, sondern durchaus Offenbarungs-Styl, die höchst transcendente Erkenntniss, welche in der Philosophie ein unfruchtbares Postulat ist, diejenige, die durch die Offenbarung selbst vermittelt, und nicht blos aus dem Zeugnisse abgeleitet ist, als eine solche zu bezeichnen, welche blos Ausdrücke sinnlicher Wahrnehmung erreichen. Aehnlich sind auch die specifischen Wirkungen des Evangeliums vollständig blos zu bezeichnen durch sinnliche plastische Ausdrücke (2 Cor. 2, 15. 16.). Auf diesem Grunde stehet ganz die prophetische Vision; sie ist weder ein Arbiträres, eine Form für die Allegorie, wie des Hermas *Similitudines* z. B., noch ein blosses Gesicht, das in der Seele keinen Reflex bildete, sondern die Form der Offenbarung selbst unter gegebenen Bedingungen, deren letzte in der göttlichen Oekonomie liegt. Jener Behauptung widerspricht übrigens im Geringsten nicht die communicative Wahrnehmung des Apostels von dem allgemeinen Maass der Erkenntniss der Geheimnisse in diesem Leben, 1 Cor. 13, 12.

Digitized by Google

dass die höchste Stufe der Wandlung in Klarheit dadurch hervorgebracht sey, welche der Apostel allen Christen zueignet, die die Herrlichkeit des Herrn im Spiegel schauen (2 Cor. 3, 18.) [1]); denn sonst würden die Apostel mit ihrer That aus der Weltgeschichte verschwinden. Alles dies ist, wir mögen sehen auf das überantwortete Zeugniss, oder die Fähigkeit es wiederzugeben, oder auf die Kraft und Intensität der Beurtheilung, die dabei vorausgesetzt werden darf, uns die gewisseste Bürgschaft, dass das Apostolische Licht uns nicht täuschen werde in der Werthgebung des A. Test.s., welche durch dasselbe vermittelt wird. Aber zugleich ist hierin nichts anders enthalten, als was wir historisch vorauszusetzen allewege berechtigt sind, wenn überhaupt ein immanentes, organisches Verhältniss zwischen dem Apostolischen und Prophetischen, dem Neuen und Alten Test. zugestanden wird.

Die Apostel aber betrachteten das A. Test. nach seiner Totalität, nach seiner Weissagungsfülle, nach seinem Lehrgehalte, nach seinen historischen Bestandtheilen; kurz sie nehmen Alles in ihre Betrachtung auf, was den Ursprung, die Ausbreitung, die Anwendbarkeit und die Wirkung des A. Test.'s als eines Gottesworts ins hellste Licht zu setzen geschickt ist. Diese Theilung wird unsere Untersuchung leiten; als Schlussstein des Ganzen fügen wir eine erneuerte Erwägung der Apostolischen Citationsweise aus dem A. Test. hinzu, die, wie überhaupt an der Zeit, so in diesem Falle zugleich als Probe und Sicherstellung des gewonnenen Resultats gelten kann.

1) Zuerst begegnet unserm Blick die ebenso umfassende als berühmte Stelle 2 Tim. 3, 15—17, welche man nicht mit Unrecht als eine *sedes primaria* der Beweisführung von jeher betrachtet hat, obgleich nur selten das Beweisfähige

---

1) „Im Spiegel (des Herzens) aufnehmend, so dass Christus daraus zurückstrahlt," erklärt sinnreich Bengel; ich ziehe jedoch den an das Wort sich enger anschmiegenden Sinn an: „im Spiegel (des Worts) die δόξα Κυρίου schauend." Es ist kaum nöthig zu bemerken, dass das hier angedeutete Minimum der Apostolischen Erleuchtung keineswegs das Maass der letzteren sey, sondern nur der diffusive Punkt, von wo aus diese Klarheit sich in tausend und abermaltausend Reflexen über alle Gläubige ausbreitet.

derselben nach allen Seiten hin erkannt worden ist. Am liebsten fangen wir mit der Bemerkung an, die schon Chrysostomus [1]) schlug, und die Reinhard [2]) nach ihm recht passend aufgenommen hat, dass der Apostel diese Worte am Ende seiner Laufbahn an einen geliebten Jünger schreibt; und wir fügen hinzu, was ebenso im Contexte liegt, dass die Timotheus-Briefe mit einem Grundblicke auf die letzten Zeiten geschrieben sind [3]). Dieser ist nun auch in dem vorliegenden Zusammenhange der vorwaltende [4]). Der Apostel erinnert Timotheus an das innige Verhältniss, worin er als Schüler zu ihm getreten: er war seiner Didaskalie, seinem Betragen, dem ganzen Gepräge seines christlichen Charakters und der Bewährung desselben in verschiednen Lebenslagen, namentlich seinen Verfolgungen und Leiden mit Aufmerksamkeit gefolgt [5]) (V. 10.). Das Andenken an diese so wie

---

1) *Chrysostomi homil. IX. in II. Ep. ad Tim. c. 3. (init.).*

2) Reinhards Vorlesungen über die Dogmatik. (4te Aufl.) S. 63.

3) Des Stoffs der Weissagung in den Apostolischen Briefen hat man sich in der letzten Zeit nicht selten mit dem kahlen Vorgeben erledigt, es sey nicht so streng nach den Worten zu nehmen, wenn die Apostel von den ὕστεροι καιροί, ἐσχάται ἡμέραι reden. Als ob es nicht Paulus freigestanden hätte, wie allen Propheten, die Gegenwart mit dem entschiedensten Fernblicke zu beleuchten, und dabei zugleich das Entfernteste mit in seinen Kreis aufzunehmen — vorausgesetzt, dass hier Offenbarung (ἀποκάλυψις) vorwaltete, was der Apostel doch ausdrücklich versichert mit der Formel τὸ δὲ πνεῦμα ῥητῶς λέγει (1 Tim. 4, 1), welches wir bei den Stellen ähnlichen Inhalts in den Timotheusbriefen und in den Briefen an die Thessalonicher zu wiederholen berechtigt sind, ohne dass der Apostel verbunden war es jedesmal zu sagen. — Es ist überhaupt unglaublich, wie sehr die prophetische Theologie im Argen liegt; den Besten ist es ein „*Noli me tangere.*"

4) Von dem Sittenspiegel der letzten Zeiten (V. 1—7.) kommt er auf die darin aufgenommene und alles ungeistliche Wesen durchdringende falsche Lehre, deren Repräsentanten in seiner Zeit (so scharf unterscheidet der Apostel) doch vors erste nicht grosse Fortschritte machen würden (V. 9.).

5) Eine solche Berufung auf das eigne Vorbild ist ein Apostolisches Prärogativ. (Vgl. Phil. 3, 17. 1 Cor. 4, 16. 11, 1. 1 Thess. 1, 6.) Möchte man sich darüber wundern, so wolle man doch nur beherzigen, dass die Apostel in der That die Grundlage des geistlichen Israels (Eph. 2, 20.), und dass, wie ihr ganzes Leben offen daliegen, so auch ihr Apostolischer Wandel hell-leuchtende Spuren hinterlassen musste. Es ist unmöglich, die Folgezeit der Kirche irgendwie zu fassen, ihr Leben im Tode, ihre Unüberwindlichkeit, wo sie irdisch unterlag, ohne auch diesen Standpunkt festzuhalten. Weit grössere und umfassendere Prärogative hatte der Herr seinen Aposteln mitgetheilt: das ursprüngliche Zeugniss (Joh. 15, 27.), das Mitrichten der Welt (Matth. 19, 28.). — Es versteht sich übrigens von selbst, dass Timotheus nicht Augenzeuge zu allen Leiden und Verfolgungen Pauli (V. 11.) zu seyn brauchte, um ihre Spuren, und in denselben das Wesen des Apostolischen Wandels zu sehen.

an die gegenwärtigen Leiden stimmt Paulus zum Ausdrucke des christlichen Heldenmuths, welcher den ganzen Brief durchwehet. „Es müssen alle, die gottselig in Christo Jesu leben wollen, Verfolgung leiden“ (V. 12.). Vor diesem Heldenmuth ist das Gebahren der Verführer und Irrlehrer (die vielleicht auch in der Nähe des Apostels ihr Wesen trieben; vgl. 4, 16.) gerichtet, ihr unseliges Ende ebenso gewiss als das selige Ende der Gläubigen (V. 13.). Timotheus aber muss im Kampfe bleiben, muss alle Waffen anlegen, die dem christlichen Streiter zu Gebote stehen. Das Ganze für ihn fasst der Apostel in eine eindringliche Ermahnung und eine feierliche Erklärung von dem zusammen, was den Christen und namentlich den christlichen Lehrer fest auf dem Grunde des Glaubens halten kann. Das Erste ist das Bleiben in der Apostolischen Lehre (ganz wie unser Herr das *μένειν ἐν αὐτῷ* mit dem Bleiben seiner Worte in den Jüngern aufs unauflöslichste zusammenknüpft, Joh. 15, 7.), und zwar hat Timotheus dabei sowohl auf die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses an sich (*εἰδὼς παρὰ τίνος ἔμαθες*) als auf die Wurzel, die dasselbe in ihm gefasst (das *πιστωθῆναι* [1]), zu sehen (V. 14.). Dies führt den Apostel auf das Zweite, die ganze frühere Grundlage der Offenbarung, *τὰ ἱερὰ γράμματα* [2]), ebenso wie er 1 Cor. 15, 1 ff. das verkündigte Evangelium und zwar die Hauptstücke desselben (*τὰ πρῶτα*), das Sterben Christi für uns, sein Begräbniss, seine Auferstehung auf die *γραφὰς* zurückführt — und von diesen prädicirt er, dass sie erleuchten [3]) können zum Heil durch den Glauben an Jesum

---

1) Dass dieses *πιστοῦσθαι* nicht, wie man zuerst vermuthen möchte, und wie Zachariä z. B. mit mehreren es auch genommen hat (S. dessen Biblische Theologie, I, 12.), auf das Anvertraute (*παραθήκη, παρακαταθήκη* in den Briefen an Timotheus und Titus) geht, sondern die Glaubenstreue bezeichnet, ist aus dem Philonischen (S. *Loesner observat. in Nov. Test. ex Philone, p.* 321.) und allgemein Griechischen Sprachgebrauche erwiesen. Demgemäss erklären es auch die Ausleger der Griechischen Kirche = *πιστωθῆναι*. Die betreffenden Stellen von Chrysostomus, Theodoret, Theophylact hat Heydenreich gesammelt in seinen „Pastoralbriefen Pauli *II*, 193.“

2) Dies der constante Ausdruck für das Alte Testament bei Josephus und Philo.

3) *Σοφίζειν* ist nicht so beschränkt zu nehmen, wie Zachariä es thut (*l. c.* S. 16.), von „der mehreren Ueberzeugung von der Apostolischen Lehre gegen die Irrthümer Jüdisch-gesinnter Verführer“ (obwohl dies

Digitized by Google

Christum, d. h. dass der Glaube an Jesum als den Messias und Mittler (objectiv und subjectiv) der nothwendige Schlüssel ist zum selig machenden Verständniss des Alten Test.'s, welches sich so als ein Gotteswort in jeder Beziehung bethätigt [1]). Paulus setzt folglich, ganz wie der Herr und Meister, einen solchen organischen Zusammenhang zwischen dem Alten und Neuen Test., dass die Verkündigung nicht minder dieses zu ihrem Quell, als jenes zu ihrer bestätigenden Grundlage hat; das *σοφίζεσθαι* setzt wesentlich ein *ἐρευνᾶν* des Alten Test.'s voraus, wozu Christus selbst ermahnt (Joh. 5, 39.). Der natürliche Gedankengang führt nun den Apostel auf die Entwickelung des *σοφίζειν εἰς σωτηρίαν*, was das Alles in sich fasse, und indem er dazu schreitet, recapitulirt er den Begriff der *ἱερὰ γράμματα* mit einem eigens dazu ausgeprägten Worte [2]) (*ἡ γραφὴ θεόπνευστος*), das in sich die vollendete Evidenz des Begriffes trägt [3]). Mag er nun, wie die Citate der alten Lateinischen Väter seit Tertullian [4]) es vorauszusetzen scheinen, geschrieben haben: „*πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος ὠφέλι-*

---

nicht ausgeschlossen bleibt), sondern im weitern Sinne von der mittelbaren Befestigung und Begründung in der Erkenntniss, so wie es nach der angeführten Stelle 1 Cor. 15 ein Theil und Zweck des Apostolischen *κήρυγμα* war.

1) Durchaus unzulässig ist es, das *διὰ πίστεως κ. τ. λ.* auf *σωτηρίαν* zu beziehen statt auf *σοφίσαι*, obgleich die meisten Ausleger in diesen Fehler verfallen sind. Hier wollte der Apostel nicht den allgemeinen Satz von dem Heil durch den Glauben an Christum darstellen, sondern den Zusammenhang der *ἱερὰ γράμματα* mit der Apostolischen Didaskalie erörtern. Wäre jene Auffassung richtig, so entbehrte das *σοφίσαι* gänzlich seines Motivs. Sehr behende wussten die Deutler der Stelle dies Moment gegen die Inspiration zu ergreifen, indem sie den Sinn des Apostels beschränken wollten auf die Schrift „sofern sie zur Seligkeit durch den Glauben an Jesum Christum unterweisen kann". Auch Töllner ist auf dieser Spur, obgleich er im Ganzen, soweit seine falsche *ἐποχή* es zuliess, das Rechte gesehen hat.

2) Dasselbe meinte wohl Hilarius in der, übrigens dunkeln, Stelle *contra Constant. August.* (*Opp. Paris.* 1605, *p.* 293.): *Novitates vocum, sed profanas, devitari jubet Apostolus. Tu cur pias excludis? cum praesertim ab eo dictum sit: Omnis Scriptura, divinitus inspirata, utilis est.*"

3) So haben auch alle alte Ausleger es gefasst. Selbst Töllner macht den plausibeln Schluss: „man müsse alles unter diesem Worte begreifen, was es, seinem Zusammenhange nach, wirklich begreift." Das Wort bezeichnet (verglichen mit der ersten Neutestamentlichen Mittheilung des Heil. Geistes Joh. 20, 22.) zugleich das Primitivste; es ist ein Quell-Wort, und mit Recht zur allseitigen Bezeichnung des Begriffes adoptirt.

4) *Tertullian. de habitu mulierum c.* 3., u. m., die Semler zum Theil anführt, Untersuchung des Canons, *II*, 8.

μος κ. τ. λ." (so dass der erstere Hauptbegriff zum Subjecte gehört, mit dem letzteren aber das Prädicat anhebt), oder — wofür die Griechischen Handschriften stimmen — durch ein eingeschobenes καὶ das θεόπνευστος als das erste Glied des Prädicats gefasst haben: der Sinn bleibt immer wesentlich derselbe; im erstern Falle wird die Inspiration des A. Test.'s vorausgesetzt, im letztern ausdrücklich bezeugt; der Nachdruck aber liegt, wie alle uns bekannte Griechische und Lateinische Väter es gefasst haben [1]), auf der ὠφέλεια, so dass der Schluss im Apostolischen Sinne dieser ist, dass die ganze Schrift des Alten Test.'s [2]), wegen der offenbaren, das christliche Leben gestaltenden und vollendenden Gotteswirkungen, welche dadurch vermittelt sind, von Gottes Geist eingegeben (πνευματικὴ, wie Theodoret erklärt [3]), ein Werk des göttlichen Geistes.). Dass aber des Apostels Zweck dahin geht, aus den Gesammtwirkungen des Worts nicht nur den göttlichen Inhalt [4]), sondern auch den göttli-

---

1) Hier nur folgende Andeutungen, so viel die Griechischen Väter betrifft (von den Lateinischen war bereits die Rede.). Schon durch den Zusammenhang der ganzen Beweisführung des Origenes für die Inspiration in περὶ ἀρχῶν IV, 1 konnten wir vermuthen, dass er die Gotteswirkung der Schrift als leitenden Gedanken aufstellen würde. Dies springt ganz klar hervor aus *Homil.* XX., wo er das Dilemma stellt: entweder müsse man das Alte Test. für nicht göttlich annehmen, weil es unnütz ist, oder als Christ gestehen, es ist göttlich, weil es nützlich ist. Ferner aus *Homil. V in Judic.*, wo dieselbe Schlussfolge auf den Begriff der διδασκαλία angelegt wird. Denselben Grundgedanken halten in der Auslegung dieser Stelle Chrysostomus, Theodoret, Theophylact fest. Ebenso nimmt auch Basilius *M.* den Realbegriff der ὠφέλεια auf, indem er (*Homil. in Ps.* 1.) die Schrift κοινὸν τῆς ψυχῆς ἰατρεῖον nennt. Aehnlich Jo. Damascenus *de orthod. fide IV*, 18. 26.

2) Es ist Neutestamentlicher Gräcismus, dass bei πᾶς öfters der Artikel fehlt, ohne dass eine Beziehung auf das Einzelne im Gegensatz zum Ganzen angedeutet wird. So Matth. 2, 3. Ap. Gesch. 2, 36. Röm. 11, 26. 1 Cor. 1, 5. Ebenso ist es hergebracht, mit γραφὴ oder γραφαὶ ohne Artikel den ganzen Complex der Alttestamentlichen Offenbarungsschriften zu bezeichnen: Röm. 1, 2. 16, 26. 2 Petr. 1, 20.

3) *Theodoret ad h. l.*: „Τῷ διορισμῷ χρησάμενος ἀπέκρινε τὰ τῆς ἀνθρωπίνης σοφίας συγγράμματα, θεόπνευστον δὲ γραφὴν τὴν πνευματικὴν ὠνόμασεν."

4) Ganz treffend bemerkt Töllner (S. 226.): „Ginge es blos auf den qualificirten Inhalt, so müssten ja alle rechtgläubige Katechismen und Predigten ebenfalls inspirirt heissen," und beschämt durch dieses Wahrheitsgefühl die neueren Kleinmeister, wie Elwert (über die Lehre von der Inspiration, *Studien der Würtemb. Geistlichkeit*, *III*, 2, *p.* 45. 46.) und Mack (Commentar über die Pastoralbriefe Pauli, S. 505.), welche auch nicht einmal das erkannt haben, dass eine solche das Leben secirende Trennung zwischen

chen Ursprung zu erklären, geht theils aus der viergliedrigen Zusammenfassung dieser Wirkungen hervor, wovon die zwei auf die Seite des Zeugnisses und der Lehre, die zwei andern auf die Seite des Lebens und der ganzen gottseligen Erziehung (*παιδεία*) fallen [1]), theils aus dem teleologischen Begriff, den er anknüpft, indem er (V. 17) aus der Gesammtheit dieser Wirkungen den vollkommen zubereiteten Gottesmenschen gleichsam entstehen lässt. Denn so vielen Schein es wohl haben möchte, mit Beziehung auf den A. T.'lichen Sprachgebrauch so wie den bei Josephus und Philo vorherrschenden [2]), als namentlich auf die am nächsten liegende Stelle 2 Petr. 1, 21 (*ἅγιοι θεῦ ἄνθρωποι*), das „*ὁ τῦ θεῦ ἄνθρωπος*" vom christlichen Lehrer zu verstehen, und folglich das *ἔργον ἀγαθὸν* für identisch mit dem *ἔργον εὐαγγελιστῦ* (2 Tim. 4, 5.), *καλὸν ἔργον* (1 Tim. 3, 1.) zu nehmen, so erlaubt doch theils der ganze Charakter der Stelle diese Beschränkung nicht (obwohl wir gern zugeben, dass im ersteren Ausdruck eine nähere Beziehung auf Timotheus liegt), theils ist gerade der Gebrauch desselben Ausdrucks in der Anrede an Timotheus 1 Tim. 6, 11. (*ὦ ἄνθρωπε τῦ θεῦ*) [3]) ein sicheres Kennzeichen, dass auch hier der Begriff umfassender ist, und endlich ist das *ἔργον διακονίας* Eph. 4, 12. (auf welches man auch provocirt hat) ein

---

Inhalt und Form auf dem Boden der Offenbarung gar nicht statthaft ist, und am allerwenigsten in den Gedankengang eines Apostels kommen könnte.

1) So der treffliche Römisch-katholische Ausleger *Este ad h. l.*: „*Duo priora nomina ad dogmata, duo posteriora ad mores spectant, ut plena perfectaque sit hic descriptio Christianismi in verbo scripto positi.*" (Este steht bekanntlich mit dem strengen Inspirationsbegriff, im schneidenden Gegensatz zu den Jesuiten, auf der Seite der Protestanten.) Die *διδασκαλία* ist das positive Element der Lehrentwickelung, der *ἔλεγχος* das negative, die kampfgerüstete Lehre; die *ἐπανόρθωσις* das Ganze der umwandelnden Kraft des Christenthums (nicht blos eine Sittenbesserung), die *παιδεία* die vollendende Zucht; auf Seite der ersteren fällt das Gesetz, die Busse, die Selbstprüfung nach dem Worte Gottes, auf die der letzteren die Demüthigung unter Gottes Führungen, welche erst den Gottesmenschen vollendet; beides zusammen bildet den Begriff der Nachfolge Christi.

2) Doch nicht durchgängigen. In weiterer Bedeutung bei *Philo de nominum mutat. p.* 1048 *B.* Vgl. *Loesner observat. in N. T. e Philone, p.* 422.

3) Denn man wird doch diese Apostrophe nicht fassen als: „O Lehrer," sondern vielmehr als: „O Mensch, der durch Gottes Wort gezeugt ist, und gebildet wird." Die Beziehungen im Zusammenhange sind durchaus allgemeinethisch.

Digitized by Google

Begriff, der auf alle Christen Anwendung leidet, so wie der *καταρτισμὸς τῶν ἁγίων* dort gerade das bezeichnet, was *ἐξηρτισμένος* in unserer Stelle. — Die ganze Betrachtung des Apostels recapitulirt sich mit nochmals vorwaltender Grundaussicht auf die letzten Zeiten und näherer Anwendung auf den christlichen Lehrer zu Anfang des vierten Capitels (V. 1 — 5.).

Haben wir so die Stelle im Zusammenhange mit der höhern logischen Akribie [1]) erfasst, so wird es unschwer in die Augen springen, dass die Inspiration des Alten Test.'s (und zwar dieses zunächst; denn wenn man auch mit mehrern ältern und neuern Auslegern — unter jenen Origenes [2]) — V. 16. vom Complex der ganzen Schrift verstehen wollte, so stände doch offenbar, von allem andern abgesehen, dieses — vorausgesetzt die bereits erwiesene Identität der *ἱερὰ γράμματα* und *γραφὴ θεόπνευστος* — entgegen, dass Timotheus nach V. 14. diese heiligen Schriften von Kindheit an gelesen hatte) von einem dreifachen Standpunkte hier erörtert wird. Zuerst von dem organischen des realen Zusammenhangs dieser Schriften mit dem Glauben an Christum Jesum; denn der Stoff des *σοφίζειν εἰς σωτηρίαν* muss natürlich von Gottes unmittelbarer Wirksamkeit hergeleitet seyn — dann vom ätiologischen, durch die kategorische Bezeichnung der Schrift als *θεόπνευστος* — endlich vom teleologischen durch die Zurückführung der Gotteswirkungen auf das göttliche Entstehen und die göttliche Beschaffenheit der Schrift (V. 16.). Bei dieser Fülle des Erweises wäre es fast unerklärlich, wie diese Stelle von so vielen seit du Perron und Grotius bis auf Semler und manche Neuere herab so schmählich gemisdeutet worden ist, wenn man nicht wüsste, dass auch die grösste Klarheit eine congeniale im Geiste des Auslegers voraussetzt, um nicht zu blenden. Am scheinbarsten, wie so oft, ist hier noch Grotius verfahren, indem er das *θεόπνευστος* als generisch nimmt, und nun die

---

1) Die Entwickelung der Gottesgedanken als solcher ist die Aufgabe des wahren Schriftforschers und zugleich, näher bestimmt, das Princip für die Operation der Schriftauslegung.

2) *Origenis Commentar. in Joannem (ed. Huet.) II*, 4.

beziehentliche Frage, welche unter den Schriften gotteingegeben seyen, beantworten lässt durch 2 Petr. 1, 19—21. [1]). Wer sieht aber nicht auf den ersten Anblick, dass (was schon Töllner [2]) sehr richtig bemerkt) in diesem Falle Paulus einen Irrthum bestätigt hätte, indem Timotheus ja unter den *ἱερὰ γράμματα* und der *γραφὴ θεόπνευστος* nichts anders verstehen konnte, als was die ganze Jüdische Kirche darunter verstand, den Complex sämmtlicher Offenbarungsschriften, und dass — was die Hauptsache seyn möchte — die Prophetie selbst, das übrigbleibende Object der Theopneustie, so von ihrer lebendigen Wurzel in der Geschichte des Volks Gottes abgeschnitten würde. Grade die Prophetie postulirt (wie wir später ausführen werden) die Inspiration der geschichtlichen Bestandtheile des A. Test.'s und fällt mit diesen, so wie die reichste und herrlichste Vegetation unstreitig die Substanz der Berge zur permanenten Grundlage hat, beides von einer und derselben Meisterhand. — Von Semler ward die ganze Quästion darauf zurückgeführt, ob *καὶ* gelesen werden solle, oder nicht [3]); seine Parhermenie dieser Stelle war nur die Quintessenz seines ganzen Systems, dass das Ethische — folglich auch in der Schrift — allein göttlich sey. Auf Semler fussen wesentlich alle diejenigen unter den Neuern, die die Inspiration der Schrift als eine theilbare Grösse behandlen, nur dass sie, als Bemerkungs-Rhapsoden, noch atomistischer sind, und können hier um so mehr übergangen werden, als ihre angeblichen Gründe schon geprüft sind.

Wenn wir, dem Obigen zufolge, die Ansicht, als ob Paulus mit den Worten V. 16. von dem Complex sämmtlicher Offenbarungsschriften die Inspiration ausgesprochen habe, nicht theilen können, sondern vielmehr die darauf gestützte Behauptung als etwas Ueberflüssiges auch für schädlich halten müssen (schädlich, weil die Widersacher jeden Strohhalm,

---

1) *Grotii Rivetiani Apologetici discussio*, *Opp. theolog. T. III*, 722. *sqq.* *Ejusd. Votum pro pace ecclesiast.*, *ib. p.* 672. *sqq.*

2) Töllner die Eingebung der heil. Schrift S. 228.

3) Semler freie Untersuchung des Canons, II, S. 84 — 93.

Digitized by Google

der den Apologeten des Christenthums entrissen wird, als ein Siegeszeichen herumtragen, so ist es doch keineswegs unsere Meinung, weder dass die Inspiration des N. Test.'s nicht durch einen nothwendigen Schluss in jenen Worten liege, noch dass sie überhaupt in dem ganzen Context keinen Anhalt hätte. Sie liegt nicht sowohl in dem: ‚*πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος*' als in dem vorhergehenden Verse, in der unmittelbaren Zusammenstellung der Apostolischen Didaskalie und der *ἱερὰ γράμματα*; denn indem letztern als dem Vehikel die Fähigkeit des *σοφίζειν εἰς σωτηρίαν* beigeschrieben wird, wird natürlich vorausgesetzt, dass die Gewissheit der erstern in eben dem Grade auf unmittelbar göttlicher Wirkung ruhe, mithin dass auch dem Neuen Test. die Prädicate der *ἱερὰ γράμματα* und *γραφὴ θεόπνευστος* zukommen.

2) Wir gehen über zu Betrachtung der Apostolischen Stellen, worin vornämlich die Weissagungsfülle des A. Test.'s das Object der Apostolischen Werthgebung ist. Normgebend sind hier hauptsächlich zwei Stellen: 2 Petr. 1, 19—21. und 1 Petr. 1, 10 — 12. Der Zusammenhang der ersteren ist folgender. Wie Paulus am Ende seiner Laufbahn in der so eben durchsprochenen Stelle, so legt Petrus hier, bereit die die Hütte des Leibes abzulegen, ein gewichtvolles Zeugniss von Christi Herrlichkeit dar. Er beruft sich (V. 14.) auf eine Offenbarung, die der Herr ihm zu Theil hatte werden lassen von seinem nahe bevorstehenden Hinscheiden, was uns unwillkührlich an die frühere Weissagung Christi von dem höheren Alter Petri erinnern muss (Joh. 21, 18.) [1]). In dem Schwanengesange des Apostels ist die nimmer alternde Kraft des Herrn: ein verstärktes Zeugniss will er geben; die Zuhörer, obgleich befestigt in der gegenwärtigen Wahrheit [2]), will er doch erinnern an das, was ihnen nimmer

1) Das Hineinblicken jener Stelle in diese glauben wir um so zuversichtlicher behaupten zu können, je mehr auch die letztere den Charakter des Prophetischen bewahrt, wie denn der ganze Brief wesentlich sich in dieser Sphäre bewegt.

2) Gegenwärtig war sie ihnen als Wahrheit aus Gott, durch das Wort der Apostel, und endlich auch durch die immer näher rückende Erfüllung der Vorhersagung des Herrn von den schweren Leiden, die seine ersten Jünger insgesammt erwartete. (S. 1 Petr. 4, 12 — 19. 5, 8. 9.).

Digitized by

schwinden musste, auch wenn keine Apostel mehr als Augen- und Ohrenzeugen übrig waren (V. 15.). Er vertraut der Kraft des Worts von Gott, desselben, welches er in seinem ersten Briefe einen unvergänglichen Samen genannt hatte (1 Petr. 1, 23. 25.): wir befinden uns von vorn herein ganz auf inspirirtem Boden. Dass von V. 16. an, womit der folgende Abschnitt anhebt, die Parusie Christi, seine zweite Zukunft in Herrlichkeit, das bewegende Moment ist, dies ist klar [1]), nicht so klar aber von vorne weg, wie viel von diesem in die folgende Rede von der Beschaffenheit des prophetischen Worts fällt. Unstreitig hatte der Apostel (gerade wie Johannes im ersten Briefe 2, 18) die Keime des Antichristenthums im Auge, und wie Viele, gerade in der letzten Zeit, in thörichtem, fleischlichem Sinne die Lehre von der zweiten Zukunft Christi mit Hinweisung auf den geordneten, bis dahin nicht unterbrochenen Weltlauf angreifen würden (er kehrt *data opera* darauf zurück Cap. 3, 3, und so wichtig ihm der in unserer Stelle V. 20. 21. dargebotene Canon für das Verständniss der Prophetie war, so wichtig war es ihm, seinen Lesern den Glauben an die Herrlichkeit Christi lebendig zu erhalten und gegen eitlen Menschenwitz sicher zu stellen: er leitet beides ein durch ein *τῦτο πρῶτον γινώσκοντες*, 2, 20. 3, 3.). Es musste ihm folglich alles daran liegen, ein solches Factum seinen Lesern vorzuhalten, worin ein Glanz von der Herrlichkeit des Herrn schon hienieden den Aposteln zu sehen gegeben war. Johannes beruft sich schlechthin auf die Autopsie der *δόξα Χριστοῦ* (Joh. 1, 14); Petrus, um jenes wesentliche Stück des Apostolischen *κήρυγμα* mit thatsächlicher Gewähr zu erläutern, bezeuget als Augenzeuge, im Gegensatz zu aller Plastologie und Mythik (wie

---

1) Nirgends wird im Neuen Test. die *παρουσία Χριστῦ* anders als von seiner zweiten Zukunft verstanden. Wir bitten, auf diesen Satz um so mehr das gehörige Gewicht zu legen, da er früher nicht mit dieser Klarheit erkannt worden ist (mehrere Ausleger, sogar Zachariä, die Stelle von vorn herein misdeutend, haben eben hier an die Ankunft des Herrn ins Fleisch gedacht), und damit, ausser Matth. 24 (wo am ausführlichsten jene Lehre von der Parusie des Herrn behandelt wird), zu vergleichen und zu prüfen: 1 Cor. 15, 23. 1 Thess. 2, 19. 3, 13. 4, 15. 5, 20. 2 Thess. 2, 1. 8. 9. Jac. 5, 7. 8. und in unserm Briefe noch 3, 4. 12.

Digitized by Google

sie damals im Judenthume im Schwange ging, und jetzt wieder von so vielen Namenchristen, unter einer andern Form, erneuert ist), die Verklärung des Herrn auf dem Berge und die Stimme Gottes des Vaters dabei, die ihn für seinen lieben Sohn erklärte. Dass diese *μεγαλειότης* Christi und die *μεγαλοπρεπὴς δόξα* [1]) des Vaters in bestimmter Beziehung zur Parusie gefasst werden, ist nicht zu verkennen; offenbar ist es also auch von diesem Standpunkte aus, dass der Apostel das prophetische Wort überschaut, und zwar nicht ein vereinzeltes, sondern die Gesammtheit der Alttestamentlichen Weissagung. Von dieser behauptet er zuvörderst, dass wir dieselbe um so fester halten [2]), indem wir auf dem thatsächlichen Grunde des Christenthums stehen: die Weissagung ist dadurch in ein höheres Licht erhoben, so dass eine jede *δόξα* Christi (*αἱ δόξαι* 1 Petr. 1, 11.) [3]) nun ein klares Object des Glaubens ist. Der Apostel vergleicht dabei die Totalität der Weissagung mit einem Lichte, das in einem finstern und wasserlosen Orte geschienen (denn dies ist die ganze Welt im Verhältniss zu dem Himmelthau der Prophetie) [4]), bis der Tag anbrach, bei der ersten Erscheinung

---

1) Letzteres die Uebersetzung der LXX von הדר כבוד (das herrliche Zeichen der majestätischen Gegenwart Gottes) zu Ps. 145, 5.

2) Die Ausleger, welche den Comparativ *βεβαιότερον* blos als verstärkten Positiv fassen (Erasmus, Junius, Tremellius, Le Clerc, Beausobre, Lenfant) haben ganz den innern Zusammenhang der Stelle übersehen. Denn obwohl kein Gegensatz zwischen dem Thatsächlichen des Evangeliums und der Prophetie gegeben ist, so wird doch ein bestimmter Vergleichungspunkt dargeboten, wie so oft in der Rede des Herrn selbst, z. B. Matth. 11, 13. 13, 17. Das organische Verhältniss der Christen zur Prophetie lässt sich auch gar nicht anders ermitteln, als so, dass sie das Licht der letztern durch die Thatsachen, welche das Evangelium darbietet, nun um desto fester halten, klarer erkennen, fröhlicher ausbreiten.

3) Dieser Schluss ist nicht hineingetragen in die Apostolische Rede, sondern springt aus dem Zusammenhange mit Nothwendigkeit hervor. Die *δόξαι* aber 1 Petr. 1, 11 begreifen den ganzen Stand der Herrlichkeit Christi, also auch seine *δύναμις καὶ παρουσία*.

4) Mit Fleiss haben wir beide Bedeutungen, die in dem Worte *αὐχμηρὸς* liegen (*Hesych.*: „*αὐχμηρὸν· ξηρὸν, σκοτῶδες*), verbunden, ohne uns durch die Einrede stören zu lassen, dass das Licht ja am wasserlosen und dürren Orte nichts zu thun habe, wohl aber am finstern. Das Wasserlose und Dürre ist dem Hebräer ein Bild des Elends: mit der blühenden Wüste zur Zeit des Messias ist die Herrlichkeit des Herrn und der Schmuck Gottes gegeben (Jes. 35, 1. 2.). Die primitive Bedeutung des *αὐχμηρὸν* = *ἄνυδρον* muss zugleich festgehalten werden, weil das Träufeln (נטף, Mich. 2, 6.) eine eigenthümliche Bezeichnung der prophetischen Operation ist. Vgl. Ezech. 21, 2.

Digitized by Google

Christi, und der Morgenstern (wer anders als Christus selbst?) [1]) in den Herzen der Gläubigen aufging (V. 19.). Wenn nun aber der Apostel dabei die Christen ermahnt, auf das prophetische Wort zu achten [2]), so ist es offenbar nicht blos mit Rücksicht auf das, was es von der göttlichen Oekonomie in sich hält, sofern diese durch die erste Zukunft des Herrn eine erfüllte, kundgewordene, eine *ἀναγγελία* worden ist, sondern auch auf die *αὐχμήρους τόπους*, die es noch zu erhellen bestimmt ist. Das Verschlungenseyn beider Gedanken ist theils durch den Context gegeben — die Annahme der letzteren Beziehung stellt sich mit Nothwendigkeit heraus, weil man sonst mit Recht würde schliessen können, dass das prophetische Wort als *λύχνος* seine Bestimmung erfüllt, nachdem der *φώσφορος* aufgegangen — theils wird es durch das Folgende gefordert, wo die Prophetie im Allgemeinen, nicht blos nach der Seite hin, wo sie erfüllt ist, dargestellt wird. Kurz, es wird uns in jenen Worten nicht der *terminus ad quem*, sondern der *terminus ex quo* angegeben, die Bestimmung der Messianischen Aera als einer eigentlich prophetischen, ganz so wie derselbe Apostel es in der ersten Rede am Pfingstfeste aus Joel 3, 1 ff. erweist (Ap. Gesch. 2, 17—21.). Diese universellere, das Ganze der Kirche bis zur letzten Vollendung enthaltende, Auffassung liegt nun auch dem Kanon für die Prophetie, der demnächst dargereicht wird, zu Grunde. Mit dem *πρῶτον γινώσκοντες* bezeichnet der Apostel, was die Ueberzeugung der Christen in Beurtheilung und Anwendung der Prophetie hauptsächlich leiten muss. Eine jede Prophetie der Schrift, so lautet dieser Kanon (wobei

---

1) Offenb. 22, 16.: „*Ἐγώ εἰμι ὁ ἀστὴρ ὁ λαμπρὸς ὁ πρωϊνός.*“ Warum man eine Erleuchtung der Herzen der Christen durch den Morgenstern nicht sich denken dürfe (man müsste, im entgegengesetzten Falle, sehr gezwungen das *ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν* auf *προσέχοντες* beziehen) ist aus dem, was Zachariä (*l. c.*, S. 46. 47.) beigebracht hat, nicht klar. Der Apostel sagt auch nicht, es solle bei den Christen erst die Morgendämmerung angehen, sondern der Tag sey in ihren Herzen angebrochen. Ebenso unzulässig wie jene Misdeutung ist die, welche an das Licht der Ewigkeit erinnert.

2) *καλῶς ποιεῖτε* ist eine starke Anmahnung, die auf den Beruf der Christen geht. Die Christen sollen in den Weissagungen leben; sie sind ein prophetisches wie ein Bundesvolk. Auch jede grosse Erschütterung in der Welt fängt erst prophetisch bei dem Volke Gottes an: 1 Petr. 4, 17.

Digitized by Google

offenbar das Letztere: „*τῆς γραφῆς*“ betont wird) ist nicht eigner Lösung (dies ohne Zweifel die ungezwungenste Erklärung der *ἰδίας ἐπιλύσεως*): das פתר, die פתרונים[1]) derselben sind ebenso von Gott, als ihre Eingebung selbst. Diese verschwiegne *Minor* liegt in dem folgenden Satze, womit der Kanon vollendet wird: dass nicht durch Menschenwillen die Prophetie zu irgend einer Zeit eingeführt worden sey, sondern dass die heiligen Männer Gottes geredet haben, getrieben durch den Heiligen Geist (V. 21.). Die Beweiskraft dieser Stelle liegt folglich darin, dass zuerst die Prophetie mit Rücksicht auf ihre Auslegung, welche allein sichergestellt wird durch die Erfüllung als das Complement jener, als ein Werk Gottes aufgefasst wird, dem die *ἐπίλυσις* gehört, dann dass ihr Ursprung aufs bestimmteste der *φορὰ πνεύματος ἁγίου*[2]) zugeschrieben wird, und zwar so dass hierin der Trieb selbst als ein göttlicher, in *ἠνέχθη* aber mehr die Modalität, die göttliche Form, berücksichtigt wird.

Das Charakteristische der so eben erläuterten Stelle, das überströmende Licht, ein Abglanz gleichsam der herrlichen Erscheinung, auf welche der Apostel als Augenzeuge provocirt, hat nicht verhindert, dass nicht eine Menge Misdeutungen sich hervorthaten, je nachdem man den Zweck des Apostels weniger bestimmt ins Auge fasste, oder ihm einen andern unterschob, und überhaupt das Wesen der Prophetie verkannte. Bald hob man als vermeintlichen Gegen-

---

1) Es wird das Wort *ἐπίλυσις* von der LXX zu 1 Mos. 41, 12. *(Cod. Alexandr.)* gebraucht, um das Hebräische פתר auszudrücken. (Die gewöhnliche Uebertragung des פתר ist aber *συγκρίνειν*, *διασάφησις*, 1 Mos. 40, 8.). In derselben Bedeutung steht es Marc. 4, 34. (von der Lösung der Gleichnisse), und es möchte diese Bedeutung weniger einem Zweifel unterworfen seyn, als die des *ἴδιον*. Die ganz wortgenaue Auffassung ist hier allein die genetisch richtige (jede Lösung, auch eines Räthsels z. B., erfordert wenigstens eine Hinstellung auf denselben Standpunkt), und begreift zugleich den sonstigen Gegensatz (des Willkührlichen, Selbstersonnenen), den man in diesem Worte hat finden wollen, in sich.

2) Diese *φορὰ* ist aber auf keinen Fall mit der *ἔκστασις* zu verwechseln, wie Hengstenberg gethan hat *(Christologie des Alten Test.'s, I, 1, S. 327 f.)*, der übrigens in der Erklärung der *ἐπίλυσις* auf richtigem Grunde steht, nur in der Folgerung zu weit greift. Die prophetischen Zustände (als ein Mittelgebiet) sind wohl zu unterscheiden von dem objectiven Entstehen der Prophetie, das zumal auf die Seite der göttlichen Wirksamkeit fällt.

Digitized by Google

satz hervor das Verhältniss des prophetischen Worts zu den *σεσοφισμένοις μύθοις* (eine Deutung, die sich sofort selbst richtet; denn der Gegensatz ist der zwischen dem Selbsterlebten und der willkührlich dichtenden Sage; auch wäre es ein mehr als winziges Lob für die Prophetie, dass sie nicht ins Gebiet der Mythik gehöre); bald stellte man als die Vergleichpunkte die Thatsache der Verklärung nebst der himmlischen Stimme gegenüber dem prophetischen Worte hin, und schloss nun, das prophetische Wort als solches sey noch viel gewisser als die in die Erscheinung fallende That, welche doch bestritten werden könne (wodurch der Apostel freilich in den schlimmsten Widerspruch mit sich selbst gerathen würde, da er das stärkste Gewicht auf diese That legt, wovon er Augenzeuge gewesen); bald endlich übersah man (wie Zachariä) das bewegende Moment der *δύναμις καὶ παρουσία Χριστοῦ* und entleerte so das herrliche Zeugniss wenigstens seines Vollgehalts. Unter allen Auslegern ist vielleicht Sherlock der vollendeten Wahrheit am nächsten getreten, nur dass er an dem so eben erwähnten Momente einseitig festhaltend, die Integrität des Apostolischen Zeugnisses, das sich offenbar auf das Ganze der Prophetie im Verhältniss zur Messianischen Aera erstreckt, etwas verkürzt hat. Nach ihm wäre nämlich der Zusammenhang so zu ermitteln: Obgleich wir Christi Herrlichkeit auf dem Berge gesehen und die Stimme vom Himmel gehört haben, und also ohne Zweifel von der Majestät Christi glaubwürdige und wahrhaftige Zeugen sind, so muss dennoch, was seine zweite Zukunft betrifft, wo er auch den Seinigen seine Herrlichkeit mittheilen wird, das prophetische Zeugniss dazu genommen werden, als ein wahrhaftes Gotteswort, das auch über die fernste Zukunft hinausreicht [1]). — Gewiss ist diese Beziehung eine mitgesetzte und diejenige, durch welche der Sinn sich zusammenschliesst, aber sie ist nicht die einzige, so wie der *λύχνος φαίνων ἐν αὐχμηρῷ τόπῳ* kaum so seine vollständige Motivirung erhalten würde. Das Wahre der Sherlock'schen

---

1) *Sherlock, l'usage et les fins de la prophetie, trad. par le Moine (Amst. 1733.), p. 17 — 30.*

Erklärung ist in der von uns dargereichten, wie der Augenschein giebt, als integrirender Theil aufgenommen.

Wenn in dieser Stelle die Prophetie mehr von der passiven, empfangenden Seite dargestellt wurde, so giebt uns 1 Petr. 1, 10 — 12 zunächst über die aus der letztern sich entwickelnde Selbstthätigkeit der Propheten ein erwünschtes Licht. Sie werden allerdings als Organe des Geistes Christi gefasst (V. 11) [1]), aber als bewusste; denn das Objekt selbst, das der Geist ihnen darbietet, ist der Gegenstand ihres Forschens. Mit der prophetischen Gabe war eine höchst lebendige, thätige Auffassung und Beurtheilung verknüpft (ἐκζητεῖν καὶ ἐξερευνᾶν); ihr Auge war namentlich, wie der Apostel versichert, auf die Zeiten gerichtet, um theils die Messianische Zeit an sich, theils die Beschaffenheit derselben durch die zusammenstossenden Umstände (εἰς τίνα ἢ ποῖον καιρὸν) [2]) zu erforschen, wozu eben in den prophetischen Gesichten und Aussprüchen selbst der reichste Stoff vorlag. Sie waren mithin im Stande, das von dem Geiste Empfangene von ihrer Thätigkeit zu unterscheiden: der organisirende Process aber war selbst ein vom Geiste geleiteter (τὸ πνεῦμα δηλῶν) [3]), und das jene Thätigkeit Bewahrende und vor Verirrung Sichernde war die Zusammenfassung aller prophetischen Momente in den Grundbegriff der σωτηρία und χάρις, die geoffenbart werden sollte (V. 10). In diesen Bestimmungen liegt zugleich, dass die prophetische φόρα und λαλία nicht ein schnell Verrauchendes, eine Flamme der Begeisterung war, die sich selbst nicht erkannte, sondern ein

1) Der Geist wird hier sofort beschrieben als τὸ πνεῦμα Χριστοῦ, denn Christus ist die Wurzel aller Offenbarung (ἡ ῥίζα, Offenb. 22, 16). Dass diese Bestimmung in die älteste Kirchenlehre ganz einging, ist bekannt. Man vgl. *Barnabae Epist. c. 9. Ignat. ep. ad Magnes. c. 8. Justini Mart. Apolog. II, c. 10. Tertullian. adv. Marcion. IV, 13. Irenaeus adv. haereses, IV, 16. 17.*

2) *Bengel ad h. l.: „Quod innuit tempus per se, quasi dicas aeram, suis numeris notatam, quale dicit tempus, ex eventibus variis noscendum.“*

3) Die δήλωσις des Geistes war gleichsam das kritisch sondernde und zurechtlegende Princip. Ein ähnliches Verhältniss finden wir, bei geschärfter Aufmerksamkeit, zwischen den grossen Umrissen der Prophetie des Herrn von seiner zweiten Zukunft (Matth. 24. 25. und die *locc. parall.*) und der Art und Weise, wie die Apostel, namentlich Petrus und Paulus, später das Ganze zurechtlegten.

mit klarem Selbstbewusstseyn und treuem Eingehen auf das von Gott ihnen Mitgetheilte Verbundenes. Weiter aber lehrt der Apostel, dass die Vorherverkündigung der Propheten sich erstreckt habe auf die ganze Oekonomie des Messianischen Werks und der Messianischen Zeiten, was ohne allen Zweifel hier ausgedrückt wird durch: *τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας*, ganz wie im Apostolischen Symbol sogleich nach der Geburt und Empfängniss Christi die Leiden, dann aber die Staffeln der Herrlichkeit folgen. Die ganze Betrachtung vollendet sich durch den Satz V. 12, dass die prophetische Enthüllung der Zukunft einen bestimmten Zweck gehabt habe nach dem Willen Gottes, und, wie ein jedes Zeitalter mit allen seinen geistigen Kräften und Bewegungen das folgende gebährt [1]), also bestimmt gerichtet sey auf das Volk des Neuen Bundes [2]). Die Propheten werden somit eine nothwendige Grundlage der Entwickelung des Reichs Gottes; und wie ihre Zuversicht in dieser Beziehung sich ausgesprochen, daran erinnert uns ihre ganze *προμαρτυρία* vom Neuen Bunde (namentlich Stellen wie Jes. 54. 55. Jerem. 31, 31 ff.). Indem aber so die Propheten teleologisch eingefügt werden der Totalität des göttlichen Weltplans im Reiche des Geistes, folgt mit zwingender Nothwendigkeit, dass ihr ganzes Zeugniss eine Summe göttlicher Gedanken ist, deren Schlüssel in der göttlichen That ruhet.

Alles dies Grundsätzliche recapitulirt sich vor unsern Augen, wo die Prophetie als Theil der Apostolischen Verkündigung und Lehre auftritt: das Prophetische wird als collateral dem Fundamente beigeordnet. Nur einige Beispiele mögen uns daran erinnern. Wenn Petrus die wunderbare Ausgiessung des heil. Geistes am Pfingstfeste der staunenden Menge erklären und die jetzt eingetretene Ordnung im Reiche Gottes darlegen will, so spricht er: Es ist

---

1) Dieser Grundgedanke für alle wahrhafte Geschichtsbetrachtung ist das Educt, der unmittelbare Gewinn aus der Apostolischen Anschauung der Prophetie.

2) Dass ein Bewusstseyn davon (*οἷς ἀπεκαλύφθη, ὅτι ἑαυτοῖς, ἡμῖν δὲ διηκόνουν αὐτά*) den Propheten selbst beiwohnte, davon zeugt vor allem Ps. 102, 19.

Digitized by Google

das, was zuvorgesagt ist durch den Propheten Joel (Ap. Gesch. 2, 16). Die Auferstehung und die Himmelfahrt Christi werden in derselben Rede nicht blos bezeugt von dem Zeugen, sondern zurückgeführt auf Weissagungen aus den Psalmen, deren einzig mögliche Erklärung durch diese Erfüllung zugleich antithetisch (mit einem Hinblick auf die schon im Schwange gehende Judaisirende Parhermenie) hingestellt wird (Ap. Gesch. 2, 24 — 35.). In der Rede desselben Apostels in der Halle Salomons (nach der wunderthätigen Heilung des Blindgebornen) wird das Leiden Christi ebenso in das Prophetische Gesammtzeugniss eingefügt (*ὁ θεὸς ἃ προκατήγγειλε διὰ στόματος πάντων τῶν προφητῶν κ. τ. λ.* Ap. Gesch. 3, 18); die ganze Zeit zwischen der Himmelfahrt des Herrn und der Vollendung seines Reichs wird als ein Gegenstand der Prophetischen Grundvorstellung beschrieben (Ap. Gesch. 3, 21). Die verschiednen Aeren der Prophetie in Israel (Moses, Samuel und die übrigen Propheten) werden als Entwickelungspunkte angedeutet, das Volk des N. Test.'s als das wahre Bundesvolk, als der geistige, mithin allein rechtmässige Erbe und Besitzer der Weissagung gefasst (Ap. Gesch. 3, 22 — 26.). Wie Petrus redete, so lehrte Paulus in jeder Gemeinde: die Apostolische Didaskalie war dem Prophetischen Zeugnisse nicht nur conform, sondern dieses zur Grundlage erhoben im Sinne Christi. Zu den *πρώτοις*, den Haupt- und Wesenlehren des christlichen Glaubens, gehörten das Leiden und Sühnopfer Christi, sein Begräbniss, seine Auferstehung am dritten Tage: Paulus beruft sich dabei nicht nur auf das Empfangene, das *primum movens* der *μαρτυρία* (wie 1 Cor. 11, 23), sondern darauf, dass er es überantwortet habe *κατὰ τὰς γραφὰς* (1. Cor. 15, 3. 4.), worin natürlich nicht blos die Allegation des Alttestamentlichen (als eines Zufälligen), sondern die Aufnahme desselben als geistig gegliederten Zeugnisses in die Apostolische Paradosis enthalten ist. Was in dieser Stelle als Erinnerung gegeben ist an das Was und Wie der Apostolischen Lehre, dasselbe tritt, im lebendigen Kampfe des Zeugnisses, in Pauli Rede vor Festus heraus. „So stehe ich", spricht er, „mit Gottes Hülfe bis auf diesen Tag, be-

Digitized by Google

zeugend beides Kleinen und Grossen, und sage nichts ausser dem, das die Propheten gesagt haben, dass es geschehen sollte, und Moses, nämlich das Christus sollte leiden, und, der Erste aus der Auferstehung von den Todten, ein Licht verkündigen sollte dem Volk und den Heiden" (Ap. Gesch. 26, 22. 23.). Diese Apostolische Manie in Festus' Augen (V. 24.) ist bekanntlich der Grund unserer Hoffnung: der Apostel aber hat hier dieselben Grenzen im Allgemeinen [1]) für seine Didaskalie gesteckt als die des Prophetischen Worts sind; mit diesem will er auf einem Grunde der von Gott geoffenbarten Wahrheit stehen, und die vollkommne Congruität beider ist ihm und soll Allen seyn das durch Nichts zu erschütternde Zeugniss, dass hier Gottes Wort im höchsten Sinne gegeben sey [2]).

3) Ist aber auch die Prophetie gleichsam der Morgen- und Abendstern der Apostolischen Beweisführung, so meine man nicht, dass die Lehre des A. Test.'s im engern Sinne

---

1) „*οὐδὲν ἐκτὸς λέγων.*" Das Negative in diesen Worten enthält zugleich die positive Behauptung der Identität der Grundlage und entfernt die Misdeutung, als ob die Apostolische *μαρτυρία* lediglich ein erneuter Abdruck der Prophetie sey.

2) Vor allem möchte hier noch die Stelle Eph. 2, 20 in Erwähnung zu bringen seyn, wenn nicht die mit scheinbarem Rechte streitige Auslegung im Wege stände. Man beruft sich nämlich (darunter ausgezeichnete Exegeten wie Grotius und Bengel) auf Eph. 3, 5. 4, 11. um es plausibel zu machen, dass unter Propheten dort wie hier die Neutestamentlichen verstanden werden müssen. Allein wie hoch auch die Gabe der Propheten des N. B. in den angeführten und andern Stellen erhoben wird (namentlich 1 Cor. 14, 1, wo uns der Grundbegriff derselben dargereicht wird), so konnten sie als solche doch unmöglich mit zum Fundamente gerechnet werden, worauf die Christen erbaut. In diesem Sinne waren die Apostel allein und Niemand anders Propheten: der prophetische Vollgehalt ihrer Schriften ist allerdings fundamental; aber das *ministerium* der Neutestamentlichen Propheten insgemein ging nur überhaupt auf die *οἰκοδομὴ, παράκλησις, παραμυθία* der Gemeinde (1 Cor. 14, 2.). Mithin bleibet nur die alte, von den Auslegern der Griechischen Kirche festgehaltene, dem Sinne des Apostels wie der Neutestamentlichen Grundanschauung trefflich entsprechende, Auslegung übrig, wonach die Propheten in unserer Stelle die des Alten Bundes sind; und die Stelle ist so aufs stringenteste beweisend für den von uns aufgestellten Satz, dass das Prophetische von den Aposteln als collateral dem Fundamente beigeordnet wird. — *Chrysostomi homil. VI. in ep. ad Ephes. (init.): „φησὶν, ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν. τουτέστι, θεμέλιος οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ προφῆται. καὶ πρῶτον τίθησι τοὺς ἀποστόλους, ἐσχάτους ὄντας τοῖς χρόνοις, ἵνα τοῦτο δείκνυς καὶ λέγων, ὅτι θεμέλιός εἰσι καὶ ἕτοι καὶ ἐκεῖνοι, καὶ μία οἰκοδομὴ, καὶ ῥίζα μία.*" Vgl. auch *Theodoret. ad h. l.*

darum in Schatten träte. Dass das Alte Test. von den Aposteln überall als untrüglicher und inspirirter Lehrgrund (Eins ist in dem Andern enthalten, denn untrüglich ist nur Gottes Wort, und die *γραφὴ θεόπνευστος* muss eben darum untrüglich seyn) vorausgesetzt und angewandt wird, braucht kaum eines Erweises. Als Kanon in dieser Hinsicht ist theils die schon erörterte Stelle 2 Tim. 3, 16, theils Röm. 15, 4 zu betrachten. In der letzteren Stelle behauptet der Apostel (mit Beziehung auf eine Seite des Messianischen Charakters Christi, die am klarsten ausgedrückt sey in dem Ausspruche Davids vom Messias Ps. 69, 10) [1]), dass der ganze Inhalt der Schrift zugleich ein lehrhafter sey (*ὅσα γὰρ προεγράφη, εἰς τὴν ἐμὴν διδασκαλίαν προεγράφη*); es ist mithin das didaktische Element durch und durch verwoben ins prophetische und historische. Daran knüpft sich die fernere Behauptung, dass das A. Test. ein Quell des Trostes sey (*ἡ παράκλησις τῶν γραφῶν*), aus welcher die christliche Hoffnung sich nährt — wodurch wiederum das Didaktische mit dem Historischen sich verbindet. — So wie das A. Test. als prophetischer, ebenso wird es auch als moralischer Kanon benutzt: eine Reihe der mannichfaltigsten Aussprüche aus den Propheten und den Psalmen wird combinirt zu einem Lebensbilde des gefallenen, natürlichen Menschen überhaupt Röm. 3, 10—18 [2]). — Aber, was noch mehr uns schlagen muss, auch die Substanz der christlichen Lehre wird an Alttestamentliche Personen, als Träger desselben Bewusstseyns, und an Alttestamentliche Aussprüche angelegt, und damit zugleich dem historischen Zeugnisse eine göttliche Beweiskraft vindicirt. Das ist namentlich der Fall mit der Lehre von der Gerechtigkeit durch den Glauben und der für diese aus dem A. Test. dargebotnen Beweisführung Röm. 4. Nachdem der

---

1) Sinnreich zwar, aber nicht stichhaltig ist die Bemerkung des Grotius, dass der Apostel mit diesen Worten der Einwendung derer vorbeugen wollte, die da sagen könnten: Aber die Worte Ps. 69, 10 gehen nicht auf Christus, sondern auf David. Vielmehr will Paulus zeigen, mit welchem Recht er diesen einzelnen Zug des Messias aus Ps. 69 hervorhebe, und zwar nur mit einem kurzen Worte dieses Messianischen Psalms andeute.

2) Die angeführten Stellen sind: Ps. 14, 2. 5, 10. 140, 4. 10, 7. Jes. 59, 7. 8. (nach LXX.). Vgl. Gal. 3, 22.

Digitized by Google

Apostel nämlich die Thesis überhaupt festgestellt hat, dass kein Mensch durch des Gesetzes Werke gerecht werden könne, weil alle gesündigt haben und des Ruhmes vor Gott ermangeln, mithin alle aus Gottes Gnade durch die Erlösung, so durch Jesum Christum geschehen ist, und zwar vermöge des Glaubens an ihn gerechtfertigt werden (Röm. 3, 22—28.), so zeigt er Röm. 4, dass Abraham mit vollkommnem Rechte als der Vater aller Gläubigen betrachtet, und der Fels genannt werde, auf welchen die zu schauen haben, die der Gerechtigkeit nachjagen (Jes. 51, 1). Denn was die Schrift (1 Mos. 15, 16.) Abrahams Gerechtigkeit nennt, das war eine zugerechnete, und zwar um seines Glaubens willen, (V. 3. 4.) was denn auch David (Ps. 31, 1. 2.) bezeugt, indem er die Seligkeit des Menschen auf die Nichtzurechnung und Bedeckung der Sünde gegründet seyn lässt. (V. 5—8.) Dasselbe, schliesst der Apostel weiter, zeigt uns Abraham als historische Person. Denn dass er des Bundes Fürst ward, welchen Gott mit seinen Nachkommen und seinem Samen schloss, das verdankte er nicht der Beschneidung oder dem Gesetz; erstere war vielmehr eine Besiegelung der Gerechtigkeit, die Gott seinem Glauben, als Abraham noch nicht beschnitten war, zurechnete; und so ist er der Glaubensvater worden einmal der gläubigen Heiden, dann aber auch der gläubigen Juden (V. 9—13.). Darum war die Verheissung, die er empfing, so allumfänglich, so dass das Gesetz, welches ohnehin, seiner innersten Natur nach, einer ganz andern Seite der göttlichen Oekonomie angehört, unmöglich sich selbst dafür substituiren konnte, ohne dass das Wesen des Glaubens aufgehoben würde (V. 14—17.). Dieses Allumfängliche giebt sich auch kund in dem ganzen Charakter der Gottseligkeit Abrahams, in dem Wesen desjenigen, was die Schrift ihm als Glauben beilegt, welcher eben ein völliges, starkes Vertrauen war wider alle menschliche Hoffnung, und allein auf Gottes Wort sah (V. 18—22.). Welches alles nun — so schliesst der Apostel — organisch mit dem Christenthume verknüpft ist: so wie die Prophetie, nach der Lehre Petri (1 Petr. 1, 12.) auf die Messianische Zeit als ihr Ziel sieht, so ist gleicherweise, nach Pauli Lehre,

Digitized by Google

das alles, was von der Gerechtigkeit aus dem Glauben im A. Test. und namentlich von Abraham gezeugt wird, um unsertwillen geschrieben (V. 23. 24.), und Christus, so wie er das Neue Test. durch sein Blut gegründet hat, so ist er der lebendigmachende Geist auch im Alten, so dass der Glaube hier und der Glaube dort wesentlich stets auf den Mittler schaut. — Auf denselben Grundpfeilern ruht die Beweisführung Gal. 3, 6—29. Alle Gläubigen sind Abrahams Kinder und der Verheissung Erben; denn seinem Glauben hat Gott die Gerechtigkeit zugerechnet, und in der ihm gegebenen Verheissung ist die Menge der Völker mitgesetzt. Wie dort eine Psalmstelle, so wird hier (V. 11) eine prophetische (Hab. 2, 4) eingeschoben, wodurch die Identität der אמונה mit der Neutestamentlichen *πίστις* zugleich behauptet wird. Das Gesetz — dies vollendet die Betrachtung — ist nicht blos der Sündenspiegel und der Herold der Gerechtigkeit, die Gott fordert, sondern einerseits der Zaun, welcher Gottes Volk umschloss (V. 22. 23.), bis das Objekt der Verheissung, der Same Abrahams, ans Licht treten würde, und andererseits der Zuchtmeister auf Christum (V. 24.): es ist folglich ein Zwischenhineingekommenes, das das Evangelium nicht beseitigt, noch einen directen Gegensatz dazu bildet (V. 21.), sondern es fordert, die Gerechtigkeit nicht schenkt, sondern den Mangel derselben schmerzlich empfinden lässt, das die freien Kinder Gottes nicht gebären, aber sie zum Hinausschauen nach dem Gesetz der Freiheit (Jac. 1, 25.), dem Worte der Verheissung, treiben kann. So hat nun die Schrift alles beschlossen unter die Sünde, auf dass die Verheissung käme denen, die da glauben an Jesum Christum (V. 22.); was aber eine solche beschliessende Kraft hat, muss nothwendig Gottes Wort, das Gottes Rath abspiegelt, im höchsten und eminentesten Sinne seyn. — Bekanntlich sind diese Apostolischen Lehrmomente das innerste Mark des ethischen Christenthums; sie werden aber wesentlich zugleich auf Alttestamentlichem Grunde zum Bewusstseyn gebracht, und die Apologie des evangelischen Standpunktes ist so weit entfernt eine blos durch die damaligen Zeitverhältnisse gebotene zu seyn, dass vielmehr dieselbe

Digitized by Google

Grundlage überall vorausgesetzt werden muss, wo eine wahrhafte Bekehrung zum Herrn Statt finden soll, und dieselben Verirrungen, wie die im Römer- und Galater-Briefe bekämpften, sich wiederholen sowohl bei Einzelnen als in ganzen Zeiten der Kirche. Klarer und tiefer als aus jeder vereinzelten Stelle sehen wir aus diesem dem Innersten der Apostolischen Didaskalie Enthobenen, wie der Lehrgehalt des A. Test.'s den Aposteln ein vollkommen göttlich bewährter, mit andern Worten ein inspirirter gewesen sey [1]).

4) Indem wir zur Erörterung der Apostolischen Werthgebung des Historischen im Alten Test. fortschreiten, setzen wir als jedem einleuchtend voraus, dass eine Geschichte, die den Ausgangspunkt der Prophetie klar angiebt (1 Mos. 3, 15.), und dieselbe zum Schlussteine setzt, nothwendig eine Universalität auch in ihrer innern Structur, in ihren einzelnen Theilen haben müsse, welche nicht blos auf die höhere Hand hinweist, die aller Geschichte Faden lenkt, sondern diese klar offenbart. Gerade diess aber einzusehen, ist vielen so schwer geworden, weil ihnen der Gedanke nicht lebendig ward, dass Gott wirklich seine Heils-Manifestation in einem Volke concentrirt bis zu einem bestimmten Zeitpunkte; und nichts hat mehr Anstoss erregt als der Geschichtsstoff des A. Test.'s, den man bald von Seiten einer behaupteten Abschliessung gegen die allgemeine Menschengeschichte, bald wegen des vermeintlich geringfügigen Details, bald wegen den bürgerlich-ethischen Horizont überschreitender Erscheinungen und Aussprüche, bald endlich wegen angeblicher Widersprüche anzugreifen sich berufen glaubte. Doch weder was die rohungläubige noch die fein-wahngläubige Kritik dagegen auf-

---

1) Die göttliche Form der Schrift ist namentlich in der letztern Stelle aufs stärkste behauptet durch die Argumentation, welche auf den Singular des Worts זֶרַע gestützt wird (Gal. 3, 16.) Den richtigen Standpunkt, nicht im Gegensatz zum Pluralis זְרָעִים (der allerdings im Alten Test. nicht von Geschlechtern vorkommt; die einzige Stelle ist 1 Sam. 8, 15.), sondern zum collectiv gedachten זֶרַע (τὰ σπέρματα), so dass das Motiv des Gedankens ist: „wie ein Bundesvolk der Verheissung, so ein Herr und Mittler," hat schon Bengel, mit Abweisung aller Misdeutungen, in seiner Erklärung zu dieser Stelle angedeutet.

Digitized by Google

gebracht hat, geht uns hier zunächst an (es sind die nöthigen Winke, Vertheidigungen, Conciliationen so oft von den christlichen Apologeten dargereicht, und Jahrhundert nach Jahrhundert beut — wie es sich einem göttlichen Werke geziemt — aus der Menschen- und Naturgeschichte neuen Stoff dar, um die Glaubwürdigkeit der Data, welche ausser aller Geschichte liegen, und derer, welche in die Geschichte eingehen, ausser allen Zweifel zu setzen, so dass nur der schnöde, halsstarrige Unglaube es zu seinem eignen Verderben leugnen kann) [1]), sondern eben was die Apostel, vom Geiste des Herrn erleuchtet, geurtheilt, wie sie die Sache gefasst haben. Die Probe aber, ob der geschichtliche Inhalt des A. Test.'s nicht blos ein vollkommen beglaubigter, sondern auch, seiner Form nach, von Gott eingegeben sey, möchte eine doppelte seyn, einmal nämlich, ob diese Geschichte in ihrer Integrität als ein unentbehrliches Glied der Offenbarungsveranstaltungen angenommen, und dann, ob ihr eine solche allseitige Fruchtbarkeit zugeschrieben wird, dass sie auch in die Zukunft Licht zu werfen fähig und in das höhere Leben nach allen Entwickelungen desselben in jeder Zeit ordnend einzugreifen bestimmt ist. Denn wohl ist alles, was vom Geiste stammt, ein Spiegel der innern Verhältnisse der

---

1) Dass das Wesen des Christenthums durchaus nicht abhängig sey oder afficirt werde von geschichtlicher Beweisführung, sondern lediglich ruhe in der innern That, so dass das Zeugniss des Geistes nicht blos das vollendende, sondern das einzig gültige sey — dies die Losung Vieler seit Schleiermacher und — Lessing. Allein man täuscht sich gewaltig. Jeder Zweifel an einer Thatsache oder Geschichte, die zum Substrat der Offenbarung gehört, unterhöhlt den Glauben; jeder Punkt im innern Leben hat zur Voraussetzung die ganze Reihe der Heilsanstalten; jede Arbeit des Geistes am Herzen ist eine solche, die die Pulsirung von dem, was vor Jahrtausenden geschehen ist, vernehmen lässt; und das Zeugniss des Geistes selbst würde in der Luft schweben, wenn nicht die gewaltigsten Bande, die den Himmel mit der Erde verknüpfen, es befestigten. Gerade das ganze verborgne innere Leben mit Christo in Gott erkennt das geschichtliche Fundament, nicht als seine Wiege, sondern als seine von Gottes Händen befestigte Sphäre, in welcher es rotirt. *Discerpere Christianismum* — das ist die Tendenz der sämmtlichen neuern speculativ-theologischen Systeme dieses Jahrhunderts. Alle Glieder des Glaubens in ihrem Werthe anerkennen, ein jedes in seine Ordnung einfügen, sie alle auf Gottes Ehre beziehen, und so die Ehre des Reichs Gottes ausbreiten — das ist die Aufgabe der gläubigen Lutherischen Theologie, wie sie jetzt aufs neue sich geltend macht, die eben darum die reichste Erfahrung und die tiefste Speculation im Gefolge haben wird.

Digitized by Google

Welt und des Menschenlebens, aber auf seine vollkommne Klarheit dürfen wir uns nicht verlassen; wir verlangen vielmehr eine Kritik, womit wir jenes, uns selbst, unser Volk, unsere Zeit und die Folgezeit messen können, eine Kritik, die nicht wie die moderne, mit dem herrlichen Namen (Hebr. 4, 13.) sich blähende, darauf ausgeht, das von Gott angezündete Licht mit menschlichen Scheren auszuputzen (oder wenigstens zu versichern, es sey geschehen [1]), sondern dasselbe in alle Theile des Hauses und alle Räume des Herzens und alle Phasen der Zeit hineinzubringen. Und das sollte das Würmlein Jakob, die verachtete Seele, das Volk, dess man Greuel hat — wie Gott selbst (Jes. 41, 14. 49, 7) geflissentlich sein Volk nennt, das er so recht wie seine Erwählten in der Welt preisgegeben, das sollte die an Dunkelheiten, Wundern, kleinen und geringen Zügen, familienartiger Zeichnung (bis die Prophetie sie ins grosse Weltgetriebe hinein und weit über dasselbe erhob, Dan. 2, 44) so reiche Geschichte Israels zu leisten im Stande seyn? Jetzt erinnern wir zuvörderst daran, wie es ganz unmöglich wäre, dass prophetische Aeren, wie die Abrahams, Mosis, Samuels, Davids und der übrigen Seher sich aus einem Volke hervorheben sollten, wenn nicht dessen Geschichte überhaupt in einem höheren Sinne von Gottes Geist getragen wäre; und dass wir auch hier berechtigt sind, dem von Gott in der That Gewirkten ein parallel Laufendes im Worte und jenes durch das Wort für alle Jahrhunderte Bestätigendes an die Seite zu stellen, leuchtet sofort für jeden Gläubigen ein. Anders war auch die Meinung der Apostel nicht. Wo sie zusammenfassend-historisch die Offenbarungsanstalten Gottes darlegen, da ist Israels Geschichte der Strom, dessen Ursprung in Gott, dessen Bette er selbst gegraben hat: nicht vereinzelte Data sind es, die sie aus dem Massenhaften hervorziehen und gleichsam ein-

---

1) *Credite posteri!* muss jeder dieser Kritiker so laut und auf demselben Wahrheitsgrunde fussend ausrufen, wie der Dichter bei der Erscheinung des Dionysos, *Horat. Odar. II*, 18. Nur war der Dichter bescheidner und forderte wirklich keinen Glauben für sein Phantasiespiel (in seinen Sermonen ist sein Glaubensbekenntniss zu finden), was diese für das ihrige unverschämt genug sind zu verlangen.

Digitized by Google

fassen, sondern, wie sie sind und wie sie darliegen, hat jedes Datum seinen bestimmten Offenbarungswerth, und wäre es auch nur als Bindemittel, als Cement für die einzelnen Theile, als Einleitung in die Prophetie, als Ausbreitung ins Menschenleben durch das darin verschlossene elenchtische und didaktische Element. Wir brauchen, um uns davon zu überzeugen, nur beispielsweise auf die Rede Pauli in Antiochien Ap. Gesch. 13 hinzuweisen. Was hat hier die Ausländigkeit des Volks in Aegypten, die Hinausführung desselben durch Gottes hohen Arm, der 40jährige Aufenthalt in der Wüste, die Vertilgung der Stämme Kanaans, die Richter bis Samuel, die Könige mit Saul an der Spitze, was hat dies alles, sagen wir, für die Messianische Oekonomie zu bedeuten, die unmittelbar daran, an David nämlich, Jesse Sohn, geknüpft wird (V. 17 — 23.)? Ist denn das alles blos Glanz und Schmuck der Rede, dass ein Theil des Bundesvolks, das zuerst erwählte, auf der einen Seite, und auf der andern Seite (V. 24 — 33) der andere, der geistlich in jenem verschlossen, aufgestellt wird? Sicherlich hat der Apostel diese und jene Momente als ebenso viele Durchgangspunkte der Offenbarung gefasst. Nicht anders der Armenpfleger Stephanus, voll Geistes und Kraft; so wenig wie Paulus erzählt er Ap. Gesch. 7, 2 — 53, noch dazu einzelne Züge mit Fleiss ausführend, biblische Geschichten im gewöhnlichen, wohl aber im wahren Sinne, in dem Sinne nämlich, dass Gott hier vorzugsweise, wie auf einem Central-Schauplatze (obwohl er sich den Menschen nie und nirgends unbezeugt gelassen), seine Macht, seinen Willen, sein Wort, seine Herrlichkeit geoffenbaret. Dem Offenbarungsstoff, als Grundlage, muss die Offenbarungsform entsprechen. —

Hören wir Paulus weiter! Ist es denn etwa blos Jüdischer Patriotismus, wenn er (ohnehin nach den neuern fabelnden Geschichtschreibern sogar das Haupt einer eignen antijüdischen Partei, der Pauliner im Gegensatz zu den Petrinern) in den seelenvollsten Worten, wo das Herz ihm vor Wehmuth über Israels Untreue brechen will, frei bekennt, den Israeliten gehören die Kindschaft, und die Herrlichkeit, und der Bund und das Gesetz, und der Gottesdienst, und die

Digitized by

Verfassung, und die Väter, aus welchen Christus herkommt nach dem Fleisch (Röm. 9, 4. 5.)? Will er doch hiemit nicht anders sagen, als dass dieses Volk heilig sey in der Wurzel (Röm. 11, 16) und heilig im Stamm! Denn es gehört ihm die *υἱοθεσία*: Gott selbst hat hier das Verhältniss gesetzt, wodurch seine Väterlichkeit am klarsten heraustritt, wie denn Israel beim Propheten mit der stärksten Affirmation in dieser Beziehung an Gott, den Vater und den Erlöser, sich wendet (Jes. 64, 16.), und selbst die ausgearteten Kinder doch immer den Kindesnamen behalten (5 Mos. 32, 6.). Es gehört ihnen die *δόξα*, die herrlichen Erweisungen der Macht Gottes in und an Israel, so dass auch die Grenzen der Völker gesetzt sind nach der Zahl der Kinder Israel, und es selbst als ein Augapfel vom Herrn bewahrt ward (5 Mos. 32, 8.)[1]). Es gehören ihnen die *διαθῆκαι* und *ἐπαγγελίαι*, gleichsam die ewige Seite des Volks; denn Gott gedenket ewiglich an seinen Wortbund, an die gewissen Gnaden Davids (Ps. 105, 18. Jes. 55, 3. 54, 10.); und grade dieses ist es, was einem Paulus die überschwengliche christliche Hoffnung ins Herz schrieb, dass eine *πρόσληψις* Israels, ein Leben aus den Todten, Statt finden solle (Röm. 11, 15 ff.). Es gehört ihnen die *νομοθεσία* und *λατρεία*, nach dieser Seite hin eng verwachsen mit jenen als die äussere Darstellung des Bundesvolks (Ps. 78, 5 ff.); es gehören ihnen die Reihe der Väter, zu welchen Gott sich stets als ihren Gott bekannt hat[2]). Wie könnte man verkennen, dass hierin gleichsam ein Compendium der ganzen Geschichte Israels als des Bundesvolks enthalten sey, und wie thöricht würde man schliessen, wenn man meinte, Gott habe zwar die Geschichte des Volks verherrlicht, aber diesen Spiegel seiner herrlichen Führungen wankenden, schwachen Menschenkräften preisgegeben! — Was Paulus hier als das feste Eigenthum Israels preist, das erblicken wir im 11. Cap. des Hebräerbriefs in lebendiger Bewegung: der grosse Ge-

---

1) Ein Chronikon solcher Grossthaten, der *δόξα* Gottes, findet man in Ps. 105 und wiederum in Ps. 106.

2) Beck (Versuch einer pneumatisch-hermeneutischen Entwickelung des 9. Capitels des Briefs an die Römer, S. 20.) vergleicht sehr treffend hiezu den *ὕμνος πατέρων* Sir. 44 — 49.

danke wird hier ausgeführt, dass die ganze Geschichte Israels wesentlich eine Glaubensgeschichte sey, eine Geschichte der Gäste und Fremdlinge auf Erden, deren die Welt nicht werth war (V. 13. 38.). Aber nicht blos der Glaube, auch der Unglaube und die Verstossung Israels gehen als wesentliche Theile in die Apostolische *νοθεσία* ein, und zwar nicht allein, wie man meinen könnte als Sittenspiegel, sondern weil Christus eigentlich das der Prophetie und Geschichte Israels zugekehrte Antlitz war, so dass wie er die *πέτρα ἀκολουθοῦσα* in der Wüste, also auch er im Grunde es war, den die Israeliten durch ihr Murren versuchten (1 Cor. 10, 4. 9.) [1]). Daher ist es ferner ganz in der Apostolischen, vom Herrn selbst zuerst vorgezeichneten, Ordnung, dass alle grosse Umrisse, das ursprünglich Werthgebende und durch Gottes Gegenwart Verherrlichte, in Israels Geschichte, in einem höhern Lichte der Erfüllung im Neuen Test. seinen Platz hat. So wie der Herr den Aposteln verheisst, dass sie, welche ihm nachgefolgt in der Wiedergeburt, in seiner Herrlichkeit sitzen werden auf zwölf Stühlen und richten die zwölf Stämme Israels (Matth. 19, 28.), so wird die Zahl der Versiegelten in der Offenbarung (7, 14 ff.) zu 144,000 angegeben „von allen Geschlechtern der Kinder Israel“ [2]). Und wie nach dem Pro-

---

1) Diese Stelle musste und muss die Ausleger quälen, so lange sie nicht den Hauptzweck des Apostels erkennen, Christum als das Bundeshaupt auch in Israel zu verherrlichen; denn, da würden sie wohl keinen Augenblick Anstand nehmen zu gestehen, dass der „mitfolgende Fels“ kein anderer seyn kann als Christus selbst, wie auch der Apostel ausdrücklich versichert: „*ἡ δὲ πέτρα ἦν ὁ Χριστός*“. Vgl. mit Mosheims Auslegung zu dieser Stelle, der, obgleich das Hauptsächliche anerkennend, dass die wunderbare Speise ein Vorbild des Leibes Christi, und der wunderbare Trank ein Vorbild seines Blutes sey, doch die rechte Auffassung verwirrt hat, die treffliche Auslegung Luthers in der Schrift: „dass die Worte noch fest stehen“, Werke XX, 977 ff. Es ist nicht, wie Mosheim u. a. glauben machen wollen, dogmatisches Interesse, das uns in dem *ἦν* keine Deutelei annehmen lässt, sondern, wie leicht zu zeigen ist, das stärkste exegetische, indem eine jede andere Auffassung theils in das Willkührliche, theils in das Absurde hinüberspielt.

2) Dass hier nicht mit Grotius gedacht werden kann auf die nach der Zerstörung von Jerusalem in die Gegend von Pella geflüchteten Judenchristen, noch mit Launoi auf die in der letzten Zeit, nach dem Eingange der Fülle der Heiden zu bekehrenden Juden, sondern auf die Wahrheitsbekenner des Evangeliums überhaupt, und zwar in der letzten Zeit, dies hat Vitringa (*Apocalypsis Joannis exposita, ad h. l.*) mit schlagenden Gründen nachgewiesen.

Digitized by Google

pheten das Gesetz von Zion ausgehen sollte, so wird „das Jerusalem, das droben ist“ [1]) gefasst als die Mutter der Gläubigen, während das Irdische in Dienstbarkeit versunken ist (Gal. 4, 26.). In gewissen Interpretenschulen hatte man allerdings leichte Mühe sich abzufinden, wenn man das Auge des Sehers und Apostels so verflachte, dass man Alles als verschwimmende Gestalten am Rande sich zeigen liess, und zwar blos als bedeutend, ohne auf der Bedeutung Wesen zu gehen, auf welches doch offenbar das Wort gehet; jetzt möchten wohl alle ernste Schriftforscher dies als eine gar zu dürftige und mit nichts zu entschuldigende Ausflucht anerkennen. Und was konnte denn das Wesen der Bedeutung in jenen angeführten und ähnlichen Stellen anders seyn als die objectiv-historische Betrachtung, dass nach den angedeuteten Normalverhältnissen das geistliche Reich Jesu Christi sich entwickelt, dass die Wiederholung derselben auch bei der Vollendung aller Dinge ein Zeugniss seyn soll, dass Gott sie ursprünglich gesetzt habe, und dass das prophetische Vorbild nicht stirbt, obgleich sein irdischer Leib gebrochen wird, so wie der Jünger der Liebe die Erde nicht verlassen sollte, bis er den Herrn in seiner Herrlichkeit kommen gesehen. (Joh. 21, 22 f.) [2]). So kann es uns nun auch nicht Wunder nehmen, wenn einzelne Alttestamentliche Gestalten als historische Grundtypen genommen werden, wenn Sara und Hagar mit allen Umständen und bezeichnenden Worten, jene als die Mutter der freien Kinder Gottes, diese der knechtlich Gesinnten, (Gal. 4, 22 — 25. 30) wenn der nach dem Fleisch geborne Ismael als das Prototyp aller Verfolger der Gläubigen (Gal. 4, 29) gefasst, wenn die Zauberer, die Mosi widerstanden, mit den Nachäffern der göttlichen Wahrheit, den erstgebornen Häresiarchen, zusammengestellt werden (2 Tim. 3, 8.), wenn Jezabel, die alte Verfolgerin der Propheten, als der Typus aller geistlichen Hurerei, der eigentlichen Ge-

1) ἡ ἄνω Ἰερουσαλήμ, ohne Zweifel die Kirche, mit Beziehung auf Jes. 2, 2: „Zu der letzten Zeit wird der Berg, da das Haus des Herrn ist, höher seyn denn alle Berge“ (Vgl. Matth. 5, 14.). Die später hinzutretende Beziehung der in die streitende Kirche hereinreichenden Sammlung der Vollendeten (Hebr. 12, 22) liegt, nach unserer Ansicht, noch nicht hierin.

2) Er sah es, Offenb. 1, 7. 8. 13 — 18.

Digitized by Google

burtsstätte der Häresien, aufgefasst wird. (Offenb. 2, 20.) [1]). Sind dies alles etwa willkührliche Figuren, ein angenehmes Bilderspiel, oder wird nicht damit vielmehr ausdrücklich gelehrt, dass ein constanter typischer Gehalt in der Historie Israels selbst gegeben sey? Man kann dies ja wunderlich und mehr als wunderlich finden, aber wie will man wissenschaftlich einen andern Ausdruck dafür finden, als den wir so eben aufgestellt haben? Und da man einmal die typische Beziehung auch in aller Geschichte, in den grossen sich wiederholenden Grundverhältnissen und Perioden (gleichsam als ob nur ein anderes Spiegelbild in den spätern sich darstellte, das doch in den Grundgesetzen, in den Motiven, ja selbst in den historischen Knotenpunkten wesentlich dasselbe ist) anzuerkennen sich gedrungen gesehen hat [2]) — was auch vollkommen wahr ist unter der Voraussetzung, dass die Geschichtsbegebenheiten dem göttlichen Rathe eingefügt und den göttlichen Zwecken untergeordnet werden — warum wollte man sich denn weigern, dies in einem viel grössern Maasse und ursprünglich in Israels Geschichte anzuerkennen, da nichts klarer vor Augen liegt, als dass Israel wirklich im reellsten, einzig wahren Sinne das erwählte Volk Gottes war? [3]) Und wenn in der That jene biblischen Typen die Normen aller Geschichts-Typik sind, wie wollte man es verantworten, den Maassstab eigenwillig wegzuwerfen, den man allein gesichert in der klaren und tröstlichen Lehre hat, dass Gott auch die Geschichte des Volks, das er erwählet, dadurch vor aller Verunstaltung bewahrt hat, dass er sie durch seines Geistes Trieb und Mittheilung

---

1) Wir glauben, hier scharf erklärt zu haben, nach dem Motiv des Typus, welches V. 22 angegeben ist.

2) Die es anerkannten, waren freilich die vom Geiste der Bibel durchdrungenen oder wenigstens angehauchten. Mehrere betreffende Stellen von Baco, Hamann, Novalis s. man bei Tholuck, das Alte Test. im Neuen Test., S. 13. 31 f.

3) Dies freilich im schneidendsten Gegensatze zu der Schleiermacherschen Grundvorstellung, dass Israel eine religiöse Präformation war in keinem andern Sinne oder Maasse, als das Heidenthum. Glücklicherweise steht die Sache so, dass wer Israels Erwählung angreift, der hat nicht nur das Alte Test. von seinen Wurzeln abgeschnitten, sondern gleichmässig das Neue. Der Christus, den wir preisen als Gott über alles gelobet in Ewigkeit, ist derselbe, der aus den Vätern herkommt nach dem Fleisch (Röm. 9, 5.).

Digitized by Google

hat niederschreiben lassen zum ewigen Andenken — ein Standpunkt, den das A. Test. selbst so oft ausdrücklich hervorhebt (z. B. Ps. 78, 2—8.)? Es ist freilich gewöhnlich unter den Schriftforschern heutzutage, die aus der Geschichte der Bibel sich entwickelnde Typik (das Element des Zukünftigen in der Gegenwart und daher mit der Weissagung aufs innigste verbunden [1]) umgekehrt nach dem Maasstabe der allgemeinen Geschichtsformen zu beurtheilen, wie sie sich durch geistige Aufmerksamkeit einem jeden Nachdenkenden ergeben — allein, wenn Moses selbst, der mit Gott von Angesicht zu Angesicht redete wie ein Mann mit seinem Freunde (2 Mos. 33, 11.), die Figur der Stiftshütte vorher am Berge sehen musste (2 Mos. 25, 40. 26, 30.), wie getrauen sich denn diese Herrn ohne ein solches Grundbild von Oben, das eben in der heil. Schrift uns dargereicht wird, einmal die auseinander gehenden verwirrten Erscheinungen nach des Geistes Licht zu beurtheilen, und dann das Höchste, was in keines Menschen Gedanken kam, zu erfassen? In beider Beziehung aber ist jene heilige Geschichtsbetrachtung, die wesentlich auf der Inspiration fusst, ein kräftiges Salz und ein belebender Hauch für alle andere [2]).

5) Es würde nun schliesslich an der Reihe seyn, die Citate des Alten Test.'s im Neuen in unsere Betrachtung aufzunehmen, und in der That stehen wir durch die letzt dargelegte Beweisführung schon mitten drinnen. Wenn wir aber von Citaten sprechen, so müssen wir von vorn herein abwehrend bemerken, dass schon der Begriff des Citirens an sich ein viel zu starrer ist, als dass er sich so ohne Weiteres übertragen liesse: wir müssen uns, in der Anwen-

1) Obgleich nicht damit zu vermengen, wie wir bald hören werden.

2) Je mehr umgekehrt die profane Betrachtung in die heilige Geschichte sich mengt, desto mehr wird sie sich nicht blos, wie man sagt, die Finger verbrennen, sondern offenbar zu Schanden werden; denn indem sie wähnt, jene zertrümmert zu haben, fällt der Stein, der ohne Hände herabgerissen ist, über sie und zermalmet beides Eisen und Thon und Erz und Silber und Gold, wie die Spreu auf der Sommertenne (Dan. 2, 34. 35.). Es gehört zu der Erfassung jener, wie sich selbst den Unkundigen darstellen wird, ein ganz anderer, ein heiliger Sinn; dieses Organ ist eben das Zeichen, dass Gott selbst hier gewirkt und geschaffen und geformt hat; wie der Mund zum Empfangen der irdischen Speise bereitet ist, so der Glaube zum Empfangen der Heilsspeise, die in Gottes Wort verborgen liegt.

Digitized by Google

dung auf die Verfasser des N. Test.'s, sofern sie das Alte in ihre Rede verweben und theils Licht aus demselben, theils Licht in dasselbe werfen, die geistig-freiste Benutzung denken [1]), die aber eben, in der Gebundenheit an Gottes Wort sich bethätigt — wie, auf einem andern Gebiete die Freiheit eines Christenmenschen eben in seinem Gebundenseyn an das Wort des Herrn, im lautern Knechtsinne sich zeigt. Die Untersuchung, so aufgefasst, ist ebenso umfassend, als reich und wichtig in ihren Folgen; und wie wir uns in letzterer Beziehung das schöne Wort Olshausens, das uns so ganz aus dem Herzen geschrieben ist: „Gerade die Erklärung des Alten Test.'s im Neuen ist der Punkt, wovon einzig und allein alle der göttlichen Weisheit zugehörende Auslegung ausgehen darf" [2]), gern aneignen, so bedauern wir, was Ersteres betrifft, uns auf einen weit engern Kreis beschränken zu müssen. Denn unsere Aufgabe ist zunächst nur das gewonnene Resultat sicher zu stellen, und den Schein von willkührlicher Anwendung, den man so manchen Citaten des Alten Test.'s im Neuen aufgebürdet hat, zu zerstreuen. Dieser Schein des Willkührlichen ist aber theils hervorgebracht durch eine zu weit greifende und von ganz unsichern Grundsätzen geleitete, angeblich im Geiste des Neuen Test.'s geübte, pneumatische Ausdeutung der Schrift schon in vorchristlichen Schulen und später namentlich in der Alexandrinischen Interpretenschule (als der Wurzel mannigfacher ähnlicher Erscheinungen), theils durch eine vom Geiste der Schrift durchaus entfremdete, den Glauben selbst verleugnende Ansicht. Die Recapitulation der beregten Frage wurde jedesmal nöthig, so oft die Exegese einen wesentlichen Fortschritt zu machen im Begriffe stand, und so ist sie auch in diesem Jahrhundert nöthig geworden, wo allerdings, trotz der unerquicklichen Breite und der abschreckenden Sandflucht bei manchen Commentatoren, doch im Wesentlichen die Schriftforschung auf grössere Intensität, Gewinnung aller

---

1) Wie es nicht anders seyn konnte zwischen denen, die von demselben Geiste Gottes getrieben redeten.

2) Olshausen ein Wort über tiefern Schriftsinn (Königsb. 1824.) S. 8.

Digitized by Google

Elemente und Zurechtlegung aller Mittel ausgeht. Zuerst erklärte sich unser sel. Freund Olshausen in grossen, lebendigen Umrissen über die Ansicht, die nach seiner Ueberzeugung allein zum Ziele führen konnte; er gab (in der so eben angeführten Schrift) fruchtbare Ueberblicke und stützte dieselben durch Grundsätze, die alle Willkühr entfernen und wesentlich nur die historische Grundbeziehung der ganzen Messianischen Oekonomie, bis zu ihrer vollendeten Entfaltung, auf das Volk Israel festhielt, in welchem Sinne gewiss eine *ὑπόνοια* [1]) (ein tieferer, vom Heil. Geiste intendirter, Sinn) nicht nur zugegeben werden kann, sondern muss, wenn man überhaupt die Objectivität des Wirkens des heil. Geistes auf die Propheten klar fasst. Nur ist leider in dieser Schrift ein gewisses Schwanken in der Begriffsbestimmung unverkennbar, und die Erklärung der Entstehungsweise der allegorischen Interpretation (S. 78 ff.) ist vielfach geeignet, die Grundansicht selbst zu verdächtigen [2]). Später hat ein anderer ausgezeichneter Schriftforscher dieselbe Aufgabe, obgleich excursweise, doch in den Grundzügen vollständig, und mit einem reichen historischen Material zur Beurtheilung der auseinandergehenden Interpretations-Grundsätze, von einem sehr verschiedenen Standpunkte behandelt. Denn obwohl

---

1) Die Möglichkeit misverstanden zu werden, theilt dieses Wort (abgesehen von der Schuld der Flachheit, die nur sich selbst wohlgefällig in Allem spiegelt) mit jeder begrifflichen Bezeichnung, die eine lebendige Identität in der Entwickelung darzulegen bemüht ist. Der wahre Sinn würde wohl so am klarsten hervortreten, wenn man bemerkt, es solle damit die vom Geiste präformirte Grundlage in der Prophetie bezeichnet werden, die nun zum Lichte erhoben wird auch was das Einzelne betrifft, während sie früher nur im Ganzen der Erwartungen, in der durch die Prophetie vermittelten Grundrichtung, klar vorlag. Beides ist nothwendig anzunehmen, wenn wir einerseits das Israel fassen wollen, das den Tag Christi mit Freude schaute, und andererseits die Apostolische Darlegung dieser Tagesklarheit. So aber wird der tiefere Sinn zugleich ein höherer; seine Gewähr hat er in des Geistes Walten, in Christi Werk, in dem Wesen und der Bestimmung der Kirche Gottes auf Erden.

2) Hier wird nämlich die allegorische Interpretation mit den Volksreligionen überhaupt in Verbindung gesetzt, und als ein auf der symbolischen Beschaffenheit der letzteren gegründetes Naturerzeugniss aufgefasst, wodurch nun das Spiel mit „Schale“ und „Kern“ ganz in der Weise der rationalistischen Schule sich wiederholt. Nur die Frische der Lebensbetrachtung und der aufrichtige Glaube bewahrt Olshausen vor den Consequenzen; die Ansicht selbst aber kommt so in ein unwürdiges Gedränge.

Tholuck in seiner Abhandlung: „Das Alte Testament im Neuen Testament“ (Hamb. 1836.) für die Messianische Auffassung einzelner prophetischer Stellen, welcher der Leichtsinn und Unglaube neuerer Schriftausleger preisgab, in die Schranken tritt [1]), obwohl er mit allen Geistesberührten eine Prolepsis und Präformation historischer Zustände, die einer künftigen Entwickelung vorbehalten, gern zugiebt und also von einer Seite in die Voraussetzungen eingeht, von welchen allein eine wahrhafte Erklärung der Propheten zu gewinnen ist, so steht doch im Einzelnen manches so problematisch vor ihm, dass die Betrachtung zu keiner Ruhe und Concentration kommen kann; es ist der Grundgedanke der Theorie weder scharf aufgefasst, noch genau festgehalten, und eine vom Verfasser offenbar nicht beabsichtigte Invasion in das prophetische Eigenthum so wie eine gewisse Laxheit in der Zusammenordnung der Schriftstellen ist die unvermeidliche Folge davon gewesen [2]). Tholuck unterscheidet dreierlei Citationen: die auf directe Weissagungen hinweisen, oder auf typische Weissagungen, oder in das Gebiet der Anwendung und Anlehnung gehören [3]). Wie es nun schon von vorn herein nicht klar ist, wie die typischen Weissagungen (eine solche Mittel-Classe einmal zugegeben) sich durch eine gewisse Flüssigkeit von den directen Weissagungen unterscheiden sollten (da der hineingelegte Typus ja ebenso unmittelbar seinen Antitypus fordern würde, wie die Weissagung ihre Erfüllung), so müssen bei näherer Betrachtung noch manche andere Bedenken in uns aufsteigen. Nicht nämlich, als ob nicht auch wir der Ansicht wären, dass den Aposteln die freiste Benutzung der gesammten Prophetie Israels zugestanden habe — eine Freiheit, die unstreitig mit der göttlichen Erleuchtung gegeben war, und hierin zugleich ihre organische Begrenzung fand — sondern das Bedenkliche besteht in Folgendem. Die Grenzen des Gebiets der soge-

1) So hält er namentlich fest bei 2 Sam. 23, 1. 7, 14 als unleugbar Messianischen Weissagungen. S. die angeführte Schrift S. 10 — 12.

2) Der verehrte Freund wird uns verzeihen, wenn wir, durch die Wahrheit gedrungen, sehr unumwunden unsere Zweifel und Bedenken aussprechen.

3) Tholuck das Alte Test. im Neuen, S. 7.

Digitized by Google

nannten typischen Weissagungen sind ganz verschwimmend, so dass sie oft in blosse historische Parallelen und Anwendungen hinauslaufen, mithin der prophetische Gehalt gewisser Stellen in doppelter Beziehung geschwächt wird, einmal weil das als Weissagung von den Neutestamentlichen Verfassern Gegebene zu einem blos Vorbildlichen [1]) für gewisse Zustände oder Begebenheiten herabsinkt, ohne dass die Identität beider erwiesen werden könnte, dann aber weil selbst die Anwendung und Parallele auf dem Boden göttlicher Veranstaltungen kein Motiv mehr hat, wenn sie nicht auf ein bestimmt Prophetisches, Didaktisches oder Historisches bezogen wird. Diese Elemente aller göttlichen Gedankenbildung können auch sofort weder in ihrer Sonderung noch in ihrer wunderbaren Durchdringung erkannt werden; es muss in den meisten Fällen unbestimmt bleiben, was einem jeden zuzutheilen sey, und am allermeisten leidet die Fülle des göttlichen Worts unter diesem Schwanken. Je mehr nämlich die Anführung eine willkührliche, ein blosses Allegat, ein *lumen* der Rede wird, ein Gewebe, das hier und dort gleich gut angehängt werden kann, desto mehr schwankt der Begriff des Inspirirten, und es kann uns wenig helfen, dass uns zugegeben wird, es sey das ganze Alte Test. allerdings vorbildlich, eine jede Geschichte trage in sich einen Keim der Zukunft, und auch die historische Parallele sey eine indirekte Beweisführung; denn alles dies, wie wir schon früher angedeutet haben, kann nur dann seine volle Realität haben und fruchtbar für uns werden, wenn die Wahrheit des göttlichen Worts als eines inspirirten (nicht *ὁμονυμῶς*, sondern *ἰδιονυμῶς*) in jeder Hinsicht uns fest steht. Die sogenannten typischen Weissagungen werden so wenigstens nach einer Seite hin mehr die subjective Betonung und Stimmung des Auslegers

1) Auch der Typus hat ein ganz anderes Recht, als dass sein Wesen erschöpft seyn könnte durch die Hinweisung auf die Bedeutsamkeit aller Dinge in dem Reiche der Natur wie des Geistes. Hier wie dort ist allerdings göttliche Präformation, dort aber mit der bestimmten Beziehung auf das Reich Gottes, die Centralordnung aller Dinge, die Mittelsonne des Universums, wodurch der Typus nun wesentlich ein *unicum* wird, während jene Bedeutungen so vielfach sich verzweigen, wie überhaupt Natur und Geschichte in den Menschen eingehen.

Digitized by Google

indiciren, und es ist vergeblich, wenn man nach der andern Seite hin den Sinn des heil. Geistes, der dabei gewaltet habe, festzuhalten strebt; denn der ganze Begriff ist unterhöhlt. Kurz, es wird für dieses ganze Gebiet eine solche Freiheit postulirt, welche eben darum in die göttlichen Reichszwecke nicht eingehen kann, weil sie zu ihrem erfüllenden Gegenpol nicht die Nothwendigkeit hat.

Dieses stellt sich noch klarer heraus, wenn wir die Art und Weise erwägen, wie der Verf. den Begriff der typischen Weissagungen zu begründen versucht. Es wird nämlich eine in der Maasse freie Anwendung der Weissagungen behauptet, dass eine und dieselbe bei sehr verschiedenen Gelegenheiten als erfüllt bezeichnet werde (S. 19.). Wäre dieses wahr, so hätten wir lediglich eine historische Parallele vor uns, und man möchte wohl um der Integrität des Begriffs willen wünschen, dass die typischen Weissagungen entweder rein als Weissagung oder rein als Anwendung gefasst würden. Allein eine kurze Prüfung der angeführten Stellen wird uns zeigen, dass es mit der Annahme einer mehrfachen und zugleich heterogenen Erfüllung nichts ist. So ist es durchaus nur ein falscher Schein, wenn der Verf. meint, Jes. 42, 6 sey Luc. 2, 32 und Ap. Gesch. 13, 47 in ganz verschiedenem Zusammenhange als erfüllt hingestellt, das erste Mal in der Geburt Jesu, das zweite Mal in der Berufung der Heiden durch die Apostolische Predigt: auch das letztere lag schon in Symeons weissagenden Worten (Luc. 2, 32), welche die Kirche und ihre ganze Zukunft umfassen. Eben dieselbe Bewandniss hat es mit der Behauptung, dass Jes. 6, 9. 10 viermal bei verschiedenen Veranlassungen als erfüllt angeführt werde: es ist ganz dieselbe Veranlassung, welche Matth. 13, 14, Joh. 12, 40, Ap. Gesch. 28, 26, Röm. 11, 8 vorliegt; es ist der Unglaube des Jüdischen Volks, welcher in gleichem Maasse dem Worte des Herrn, seinen Wundern und der Predigt der Apostel widerstand. Ebenso unbegründet ist es, wenn man die Erfüllung der Weissagung Joel 3, 1 ff., welche nachgewiesen wird an der Begebenheit beim Pfingstfeste Ap. Gesch. 2, 17—21, zu einer blossen sinnreichen Anwendung machen will; Petrus redet dort

von der vorliegenden Begebenheit nicht anders als von einem *apex rerum:* die Stiftung der Kirche durch die Ausgiessung des heil. Geistes fasst er mit ihren Schicksalen, die erste und die letzte Zeit bindet er zusammen, den „grossen und schrecklichen Tag des Herrn" (יום יְהוָה הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא, Joel 3, 4) mit der ersten Zubereitung der Knechte und Mägde des Herrn; V. 20. 21 bildet folglich keine Instanz gegen die eigentliche Erfüllung. Unbegründet ist es endlich, wenn die Anführung von Ps. 102, 12. Jes. 40, 6. 7. in 1 Petr. 1, 24, 25 als Beispiel einer freien (d. h. willkührlichen) Deutung angeführt wird; denn unstreitig ist die Apostolische Verkündigung das ewigbleibende Wort Gottes in jenen prophetischen Aussprüchen. — Wäre es mithin auch öfter der Fall, dass irgend eine prophetische Stelle, die vorher den ersten Zeiten des Christenthums adaptirt, wiederholt würde im Zusammenhang z. B. mit den Zeichen der letzten Zeit, wir könnten doch darin wesentlich nur dieselbe Erfüllung sehen, denn wirklich sind ja die *ἔσχατοι καιροὶ*, dieser von flachen Auslegern so oft gemisdeutete Begriff, schon bei den Propheten ein Continuum von wesentlich zusammengehörigen Momenten, die nur in ihrer Integrität und Beziehung auf einander verstanden werden können.

Verlassen wir nun aber diesen schlüpfrigen Boden und suchen mit Nothwendigkeit die Genesis des Begriffs der typischen Weissagungen klar zu machen (auch Olshausen schwankt in dieser Beziehung; er wirft Typus, Weissagung, Parabel, Symbol, Allegorie in einen Begriffshaufen), so werden wir inne werden, dass die Grenzen keineswegs so in einander fliessen, wie Tholuck will, dass vielmehr die *typica vaticinia*, wo sie nur vorkommen (was, nach genauer Unterscheidung, wohl sehr selten der Fall seyn möchte), ein verstärktes prophetisches Moment in sich halten, und dass folglich die laxere Auffassung auch nicht einmal zum Begriffsexponenten tauglich ist. Es kommt hier alles an auf die Unterscheidung und wiederum Zusammenfassung des Begriffs der Weissagung und des Typus. Nehmen wir erstere, wie es sich gehört, als feststehend an, und erkennen gern die hergebrachte Eintheilung der Typen an in solche die sich auf

Digitized by Google

Personen und Sachen beziehen, von welchen die sächlichen wiederum im Sichtbaren oder im Hörbaren sich bewegen können, so entsteht sogleich die Grenzfrage: Wie unterscheidet sich der *typus verbalis* von der Weissagung, und wie strömen beide in der einen Gotteswirkung zusammen? Der Typus ist, nach seiner Grundbedeutung, ein *rudimentum*, eine *adumbratio* des Zukünftigen; er ist mithin eine unbewusste, gleichsam schweigende Weissagung, unbewusst nämlich mit Beziehung auf die Träger desselben, seyen es nun Worte, Sachen oder Personen. Die Weissagung hingegen ist ein bewusster, redender Typus, eine solche Präformation des Zukünftigen im Worte, wobei die Träger des Worts nicht blos des Geistes Wirkung, sondern des Geistes Sinn vernahmen. In beiden Fällen aber ist es die Intention des heiligen Geistes, das Zukünftige auszudrücken, und es bildet durchaus keinen Gegensatz zwischen dem typischen Worte und dem weissagenden Worte, dass dieses zur relativen Klarheit erhoben war im Geiste des Sehers, jenes nicht; genug, dass es dem Geiste Gottes, der alle Dinge erforschet, bekannt war. Und wie könnten wir zweifeln, dass diese Ansicht in der That die aus der gläubigen Betrachtung der Harmonie des A. und N. Test.'s resultirende ist, da durch die gegentheilige Annahme (wodurch der Begriff des Prophetischen in seinem innersten Kerne verletzt wird) die erste Voraussetzung, worauf die Beweisführung aus dem Alten Test. im Neuen sich gründet, nämlich die, welche Grotius mit unübertrefflicher Präcision so ausgedrückt hat: „*Tota divina οἰκονομία priorum temporum hunc ipsum Christum ejusque res gestas ut pulcherrimam ac perfectissimam speciem perpetuo velut ante oculos habens caetera omnia ad illud instar effinxit*“ [1]), dahinfallen müsste! — Stehet aber dieses einmal fest, so muss das ganze Gebiet der sogenannten typischen Weissagungen insofern wegfallen, als die Neueren gewöhnlich bei diesem Ausdrucke freie Hand sich vorbehielten, um die Intention des göttlichen Geistes wegzuleugnen, während es in einem andern Sinne allerdings seine Realität hat. Es

1) *Grotius ad Matth. 1, 22; Opp. theologicor. Tom. II, p. 11.*

muss aber namentlich auch die Unterscheidung zwischen solchen typischen Weissagungen wegfallen, die das unbewusste Resultat alttestamentlicher Zustände sind, und solchen, bei denen besondere Inspiration mitwirkt [1]). Ein jedes Typische ist, mit Beziehung auf die Träger desselben, ein Unbewusstes, aber nichts destoweniger, in das Ganze des göttlichen Worts eingefügt, ein Inspirirtes.

Allein es ist mit dem Begriff der Anwendung und Anlehnung gar nicht anders, wenn diese, wie bei Tholuck als eine beliebige gefasst wird, wo nun, nach seiner eignen Erklärung, (S. 27) die *intentio Spiritus Sancti* (und jedenfalls dann auch, scharf gesehen, die *directio* desselben) verschwindet. Wir sehen nicht ab, weder wie das subjective Gutdünken und Meinen als ein wirklicher Factor der Apostolischen Schriftstellerthätigkeit gefasst werden könne, noch wie nicht alles in Verwirrung gerathen müsse, wenn man nicht die Anwendung selbst unter den höhern Begriff des Lehrhaften (der Apostolisch-Prophetischen, inspirirten, Didaskalie) subsumirt. Mit Olshausen [2]) müssen wir uns gegen eine jede „blosse Anwendung" als einen Unbegriff auf diesem Gebiete erklären, und es ist ja wirklich so, dass je klarer auch uns, ohne Voraussetzung einer höheren Unterstützung der Art (obwohl diese überhaupt bei der Schrifterklärung im Geiste der Schrift stets offen gehalten werden muss), irgend ein Ausspruch oder Gedanke worden ist, desto weniger wird die Fassung oder Anwendung desselben in die Sphäre des Arbiträren fallen, desto klarer und fester wird der Zusammenhang zwischen dem Object des Gedankens und der erläuternden Rede sich herausstellen. Aus allen diesen Gründen ist es unmöglich zu vermeiden gewesen, dass der Schein des Willkührlichen bei dem Citiren des Alten Test.'s im Neuen, welchen Tholuck hat zerstreuen wollen, wieder bei ihm zurückkehrt, ja sogar sich häuft, und dass die einzelnen erklärten oder angewandten prophetischen oder Lehr-Stellen vielfach in eine Ordnung eingereiht werden, die der

---

1) Tholuck das Alte Test. im Neuen, S. 14. 15.

2) Olshausen, Ein Wort über tiefern Schriftsinn, S. 88.

Digitized by Google

Intention des Schriftstellers und der Integrität des prophetischen und lehrhaften Elements der Schrift widerspricht (denn auch das letztere muss ja nothwendig afficirt werden, sobald die eigentliche Beweisführung durch die prophetischen Stellen, wo eine solche klar in der Absicht des Verfassers lag, in Abrede gestellt wird.) So werden, um nur einzelne Beispiele, wie fliessend Alles auftritt, anzuführen, Matth. 27, 9 (die Weissagung Zach. 11, 13 von dem Spottpreise, dessen Israels Kinder ihren Erlöser werth achteten), Joh. 19, 24. Matth. 27, 35 (das Loos werfen um die Kleider Christi, Ps. 22, 19), Ap. Gesch. 2, 25 — 31 (die Weissagung Davids von Christi Auferstehung Ps. 16, 8 — 10) als typische Anführungen betrachtet, da doch selbst die einfache grammatische Auslegung unmöglich wegleugnen kann, dass die Apostolischen Verfasser sie als directe Weissagungen betrachtet, die eben in diesem Moment und in keinem andern ihre Erfüllung fanden und finden konnten. In dieselbe Klasse verweist Tholuck Joh. 3, 14 (die eherne Schlange 4 Mos. 21, 8. 9.), Joh. 19, 36 (*ὀστῦν ὐ συντριβήσεται αὐτῦ*, zunächst Beziehung auf die Bereitung des Passahlammes, und mittelbar zugleich auf Davids Ausspruch vom Gerechten *sensu unico*, Ps. 34, 21.), da hier doch reine Typen neben ihrem Antitypus gegeben sind. Ferner werden aus dem Hebräerbriefe hieher gerechnet die Stellen Cap. 1 aus Ps. 97 und 102, die Stelle Cap. 2, V. 6 — 8 aus Ps. 23 u. s. f., die doch offenbar, wie so viele andere in diesen Briefen *ratiocinationes e prophetis deductae* sind mit bestimmter Voraussetzung des prophetischen oder lehrhaften Vollgehalts jeder einzelnen Stelle. Zu den blossen Anwendungen oder Anlehnungen an Worte des A. Test.'s rechnet Tholuck: Matth. 26, 31 („Ich will schlagen den Hirten," Zach. 13, 17) Joh. 2, 17 („der Eifer um dein Haus hat mich gefressen", Ps. 69, 10.) Eph. 4, 8—10 (die Gaben des gen Himmel gefahrenen Messias, nach Ps. 68, 19.), obgleich nicht abzusehen ist, wie das prophetische Wort in seiner Integrität bewahrt werden könne, ohne die directe Erfüllung in den angeführten Apostolischen Stellen zu sehen, und obgleich in der erstgedachten Christus selbst uns doch wohl der vollgültigste Ausleger seyn sollte.

Digitized by Google

Das falsche Licht, das hierdurch auf die Weissagung sowohl als die Vorbilder fällt, wird nun auch keineswegs durch die Bemerkung (S. 27) gehoben, dass Christus wohl berechtigt gewesen sey, gewisse Stellen, deren Beweiskraft doch schon wankend gemacht ist, auf sich zu beziehen; im Gegentheil kann man auf dem so schlüpfrig gemachten Gebiete gar nicht fest stehen, was am klarsten in die Augen springt, wenn man erwägt, dass nach der Behauptung dieses Verf.'s, (S. 9) es nicht der in der Geschichte aufgetretene Jesus ist, welcher uns dargestellt wird in Ps. 2, Ps. 110, Jes. 53, also gerade in solchen prophetischen Stellen, welche das Neue Test. und die Kirche mit demselben als eigentliche *propugnacula salvificae fidei* umfasst haben.

Indem wir aber nun die Gebrechlichkeit dieser Theorie zum Bewusstsein gebracht haben, stellt sich uns mit Nothwendigkeit die Aufgabe heraus, etwas Festeres an die Stelle derselben zu setzen. Dieses liegt in den schon von uns aufgestellten und vielfältig in Anwendung gebrachten Grundsätzen, welche, übertragen auf die Citate des Alten Test's. im Neuen, folgende Canones ergeben würden, die wir in einem kurzen Umrisse hier vorführen.

a. So wie das Prophetische unstreitig den substantiellen Charakter des Alten Testaments bildet, die kernhafte Mitte überall, welche den lebendigen Gott Israels uns vorführt, und welche eben so zu ihrer nothwendigen Voraussetzung eine göttlich beglaubigte Geschichte, als zu ihrer allseitig-fruchtbaren Entwickelung das lehrende, ermahnende, züchtigende und tröstende Gotteswort verlangt, so springt dieser Grundcharakter des Prophetischen mit der nachgewiesenen Erfüllung als das Erste hervor, womit das Neue Testament dem Alten das göttliche Siegel aufdrückt. Die rein-prophetischen Stellen bilden die Grundlage und die erste Kategorie der Citate des Alten Testaments im Neuen. Die wesentliche Signatur aber, womit dieses Prophetische im Neuen Test. sich giebt, ist die des göttlichen Simultaneums, des erschienenen Lebens, dessen Wurzel in der Ewigkeit ist, so wie es selbst in die Ewigkeit hineinreicht, nicht etwa die eines Ferments, das auf geschichtlichem Boden sich klärte

und immer durchsichtiger würde. Es theilt sich ferner das Prophetische, das so als Gotteswort bezeugt wird, in drei grosse Hauptzweige mit vielen Aesten, die alle auf dem prophetischen Stamme stehen und mit Nothwendigkeit schon in der Wurzel liegen. Die erste Klasse von Stellen sind diejenigen, wo das prophetische Wort als ein in die Messianische Oekonomie aufzunehmendes und zu erfüllendes bezeichnet wird, wo also der teleologische Standpunkt unverkennbar heraustritt (das Object ist zugleich der Endzweck, τέλος, der Weissagung), und die Klarheit im Worte als eine unvermittelte, aber durch die That erfüllte postulirt wird. Diese Stellen beziehen sich fast ausschlieslich auf des Messias Person und Charakter: es sind gleichsam Strahlen des Worts, die auf ihn fallen und immer mehr und mehr sich condensiren, eine göttliche Declaration, die der vom Himmel geschehenen von der Sohnschaft Jesu entspricht. Die Art und Weise der Anführung scheint uns aber eine dreifache zu seyn. Die erste ist die bei weitem häufigst wiederkehrende, von uns im vorigen Abschnitt schon besprochene, mit ἵνα oder ὅπως πληρωθῇ (oder τότε ἐπληρώθη). Wir möchten sie nennen die apagogische, weil das bestimmteste Zurückführen als prophetische Beweisform hier vorwaltet: das πληροῦσθαι ist ein solches, wo die Prophetie nicht neben der Erfüllung steht, so dass erst die Beziehung zwischen beiden nachzuweisen wäre, sondern erstere ganz in letztere aufgeht, von ihr gedeckt wird. So kann es keinem Zweifel unterworfen seyn, dass wenn Matth. 1, 22. 23 die Geburt des Heilandes von einer Jungfrau auf die Weissagung Jes. 7, 14 mit der Erklärung zurückgeführt wird: „τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν, ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ τοῦ Κυρίου διὰ τοῦ προφήτου," dies im Sinne des Apostels nicht anders besagt, als das Gott durch seinen Geist das Wort des Propheten als ein einziges präformirt habe zu dieser einzigen Thatsache. Als ein solches *singulare et unicum* sowohl in der Weissasagung als in der Erfüllung giebt sich ferner mit grösster Bestimmtheit: Matth. 21, 4. 5, der Einzug Christi als König in Jerusalem — ein Vorbild wiederum für die Entwickelung seines ganzen Reichs auf Erden und die verborgene Herrlichkeit desselben, wobei

Digitized by Google

doch die vom Geiste Gelehrten und wenns auch Unmündige sind, dem Könige der Ehren lobsingen — mit Zurückbeziehung auf Zach. 9, 9 (Jes. 62, 11 [1]) und mit derselben kategorischen Erklärung: „*τῦτο δὲ ὅλον γέγονεν, ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τῦ προφήτυ;*“ [2]) ebenso die Anführung von Zach. 11, 12. 13 bei der Erzählung von dem Blutgelde, das Judas nahm, und dem Acker (Akeldama), der dafür gekauft ward, Matth. 27, 9, mit der gleichbedeutenden Formel *τότε ἐπληρώθη;* die Anführung der Weissagung von dem Looswerfen um die Kleider Christi Ps. 22, 19 bei Matth. 27, 35 und Joh. 19, 24, die beide hier das zweckbeziehende *ἵνα πληρωθῇ* haben. Nicht minder klar aber tritt dies hervor, wo z. B., wie Matth. 12, 17—21, vom Charakter des Messias als des Knechts die Rede ist. Auch hier wird Jes. 42, 1—4 als bestimmtes Gotteswort, das seiner Erfüllung harrete bis der, der Alles erfüllte, erschienen war, dargestellt; die einleitende Formel „*ὅπως πληρωθῇ*“ ist hier, wie in der vorhergehenden Stelle, von der strictesten Bedeutung. Joh. 2, 17 erinnern sich die Jünger des Worts Ps. 69, 10, aber in der That als einer durch das Auftreten des Herrn im Tempel erfüllten, seinen Charakter bezeichnenden Weissagung. — Die zweite Anführungsweise mögen wir als die anadeiktische bezeichnen, wenn nämlich auf eine Person oder Begebenheit als zweifelloses und einziges Objekt einer Weissagung hingewiesen wird. Dies ist der Fall, wenn auf Johannes den Täufer, nicht etwa als Anwendung, sondern als erfüllt, das prophetische Wort Jes. 40, 3 von dem Vorläufer des Messias

---

1) Die gleichzeitige Beziehung auf mehrere Schriftstellen und Reproduction derselben im Zusammenhange, wie sie öfters bei den Aposteln uns begegnet, findet am vollkommensten ihre Rechtfertigung durch die tiefsinnige Bemerkung Bengels (in *Gnomon. ad. h. l.*): *Hic locus exemplo est, multos sermones apud prophetas accipi debere, non solum ut ab illis dictos, sed ut ab Apostolis dicendos.*“

2) Wenn Johannes hier, gleichsam unbekümmerter, mit einem blossen *καθώς ἐστι γεγραμμένον* dieselbe prophetische Stelle zurückführt, so soll das uns ein Wink zum Aufmerken seyn, dass auch, wo scheinbar nur ein Anlehnen an eine Schriftstelle bezeichnet wird, doch thatsächlich die innerlichste Relation vorwalten könne. Der Begriff der *γραφὴ* in aller seiner Intensität ist auch bei Johannes die dominirende, weshalb er auch bei rein prophetischen Stellen das dem Allegat verwandte Anführen für genug halten konnte.

Digitized by Google

übertragen wird Matth. 3, 3, und zwar mit dem Fingerzeige: „οὗτος ἐστιν ὁ ῥηθεὶς.“ Eine eben solche ἀνάδειξις findet Statt bei Zurückführung der Begebenheit am Pfingstfeste Ap. Gesch. 2, 16 ff. auf die Prophetie Joel 3, 1 ff., von welcher Stelle oben die Rede war; auch hier ist es ein „τοῦτό ἐστι τὸ εἰρημένον“, welches das Ganze einleitet. Nachdrücklicher und voller konnte ebenfalls der wahrhaft prophetische Gehalt nicht bezeichnet werden. — Die dritte Citationsweise kann als die semantische bezeichnet werden, wenn nämlich der prophetische Ausdruck schlechthin hingestellt wird mit einer causativen Partikel, die das Messianische Factum mit der Weissagung zusammenbindet und die Identität beider in Gottes Rathschluss versichert. Beispiele sind: Ap. Gesch. 2, 25—29 mit der einleitenden Formel: „Δαυὶδ γὰρ λέγει εἰς αὐτὸν“, Eph. 4, 8—10 mit der gleichbedeutenden „Διὸ λέγει.“ Dieser Reichthum von Anführungsweisen mit Voraussetzung gleicher Objectivität des Angeführten ist ein Zeichen der Geistesfülle, welche in die inspirirten Zeugen sich ergoss.

Die zweite Klasse von prophetischen Stellen, welche von den Aposteln als Gegenstand göttlicher Erfüllung hingestellt werden, grenzt an die erste an; nur ein scharfer Blick mag sie unterscheiden, während der stumpfe, von menschlicher Weisheit übersättigte, hier in lauter Zweifel gerieth. Es sind nämlich solche, wo das prophetische Wort als vollendete Beziehung einer spätern That oder Begebenheit gefasst wird, über welches eben auch nur die Erfüllung Gewissheit verleihen konnte. Diese Beziehung giebt sich, der Form nach, als eine aenigmatische, als ein eingewickelter Typus (wobei dasjenige seine Anwendung findet, was wir oben über das Wesen des Typus als einer schweigenden Weissagung bemerkten), während die Substanz immer eine prophetische bleibt, was die Apostel eben hier am schärfsten zu erkennen geben, indem sie auch in diesem Falle das teleologisch bezeichnende ἵνα und das entsprechende πληρῶσθαι gebrauchen. So ist die Liebe Gottes zu Israel in der ersten Kindheit des Volks in Aegypten Hos. 11, 2 gefasst als prophetisch-vorbildliches Wort, das seine vollendete Bedeutung in Jesu Flucht nach Aegypten fand und seinem Weilen daselbst, so lange Herodes

Digitized by Google

lebte, Matth. 2, 15. Ebenmässig findet die Wehklage Rahels über ihre Kinder Jerem. 31, 15, nach dem Apostel, erst ihre vollkommene Erfüllung in der Klage der Bethlehemitischen Mütter über die Ermordeten, Matth. 2, 18. Der Ausspruch Ps. 69, 26 von den Verfolgern des leidenden Messias und ihren Strafen wird auf Judas, den Verräther des Herrn Ap. Gesch. 1, 20 nicht sowohl applicirt, als vielmehr gezeigt, dass jetzt erst jenes Wort von der verwüsteten Wohnung und der verlassenen Hütte in ihm seine Erfüllung gefunden. Diese Klasse von Weissagungen möchte man, wegen des vorwaltenden typischen Charakters, im engern und allein wahren Sinne *vaticinia typica* nennen.

Endlich wird das prophetische Wort nicht selten als Prototyp einer fortgehenden historischen Erscheinung gefasst; die nachgewiesene Erfüllung breitet dann ihre Ströme in die Geschichte der Kirche aus. Solche Stellen, (welche wir zur dritten Klasse rechnen) sind z. B. Matth. 3, 14. 15, der historische Fingerzeig bei Kapernaum in גליל גוים aus der Weissagung Jes. 9, 1. 2, wo wesentlich die ganze Bekehrung der Heiden mit eingefasst ist, und das Wohnen Christi in Kapernaum selbst wiederum typisch wird; die Citationsweise ist das bei Matthäus durchherrschende *ἵνα πληρωθῇ*. Ferner die condensirten prophetischen Stellen im Römerbriefe, wo von der Verhärtung Israels und der Berufung der Heiden die Rede ist: Röm. 10, 19—21 (5 Mos. 32, 21. Jes. 65, 1. 2), Röm. 11, 8—10 (5 Mos. 29, 4. Ps. 69, 23 f.); die Anführungsweise ist die beleggebende. Ganz dieselbe Bewandtniss hat es mit der Anführung der grossen Weissagung von den Tagen des neuen Test's. Jerem. 31, 31—34 im Hebräerbriefe (11, 8—12). Es ist kaum nöthig zu bemerken, dass die Plerophorie des prophetischen Worts ebenso gesichert ist hier, wo sie an ein fortgehendes, als dort, wo sie an ein einzelnes Factum angeknüpft ist: das *unicum et singulare* muss sich ja ebensowohl an dem Reich Christi und der Entwickelung desselben nachweisen lassen, als in dem, was an ihm erfüllt ward.

b. In die zweite Kategorie der Anführungen des Alten Test.'s im Neuen fallen alle die Stellen, wo das prophetische

Digitized by Google

Wort in die christliche Lehrentwickelung aufgenommen ist; eben diese Aufnahme verbürgt uns, dass ein *ῥῆμα θεῦ, μένον εἰς αἰῶνα* im Apostolischen Sinne hier vorliegt. Die Propheten stehen da gleichsam als verklärte Lehrer in der Christenheit auf; das Zeugniss wird ein durchaus in vollem Sinne von Gottes Geist getragenes; es wird das Wort des Herrn, dass, bis Himmel und Erde zergehn, auch nicht der kleinste Buchstab oder ein Titel vom Gesetz zergehen werde, praktisch anschaulich uns dargestellt. Auch hier scheint uns eine dreifache Apostolische Praxis unterschieden werden zu können. Bald sind die prophetischen Aussprüche in die Apostolische Rede ohne ein ausdrückliches Citat verwoben: es ist gleichsam ein unmittelbarer Abdruck der Apostolischen Didaskalie, wie sie am häufigsten sich gestaltet haben mag, den wir erhalten; z. B. 1 Petr. 2, 24. 25 (Einverleibung der Stellen Jes. 53, 5, Ezech. 34, 11. 12). Bald wird an eine historische Thatsache angeknüpft, und die beginnende sowie fortgehende Erfüllung des prophetischen Worts didaktisch nachgewiesen; Beispiele von dem erstern bieten Matth. 8, 17 (Jes. 53, 4), das auch zu den Charakterismen des Messias gerechnet werden möchte, von dem letztern Röm. 10, 18 (Ps. 19, 5) und Eph. 5, 14 (Jes. 60, 1) dar, wobei man sich doch hüten möge, wenn man anders *πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνειν* will, eine Umbeugung des Gedankens anzunehmen; es ist vielmehr eine Entwickelung des ganzen Inhalts desselben in der Messianischen Ordnung der Dinge. Dasselbe ist der Fall mit Röm. 10, 8 (5 Mos. 30, 12—14), nur dass diese Stelle schon auf der Grenze der Beweisführung liegt. Das Charakteristische in allen diesen Stellen ist die göttlich-weise Sparsamkeit, ein Attribut der heil. Schrift, das oft zu wenig anerkannt worden ist, obgleich es ganz neben dem der Fülle in der göttlichen Haushaltung liegt. — Bald endlich werden die prophetischen Stellen und zwar in reicher Auswahl, in lebendig-organischer Verknüpfung, mit Nachweis des tiefen Gehalts derselben, zum Beweise eines christlichen Lehrstücks verwandt, und diese Beweisführung setzt die Prophetie in allen ihren Theilen und einzelnen Momenten als ein göttliches Ganze voraus. Hieher gehören, ausser der so eben berührten

Digitized by Google

Stelle aus dem Römerbriefe, die sehr misverstandenen und von Wortkrämern kleinlich bekrittelten mannigfachen Stellen aus dem Hebräerbriefe; z. B. Hebr. 1, 5—13 (die Erhabenheit Christi über alle Geschöpfe und Engel: Ps. 2, 7. 2 Sam. 7, 14. Ps. 97, 7. 45, 7, 8. 102, 26—28), 2, 6—8. 12. 13 (Christi wahre menschliche Natur: Ps. 8, 5—7. 22, 23. 18, 3), 4, 4 — 10 (die Ruhe des Volks Gottes: 1 Mos. 2, 2. Ps. 95, 7—9), 10, 5—10 (die Beschaffenheit des Opfers Christi: Ps. 40, 7—9). Kein lehrreicherer Codex der prophetischen Theologie könnte uns dargeboten werden, als eben in diesen höchst fruchtbaren Ausführungen.

c. Wenn das Prophetische so zum Lehrstoffe generalisirt wird, ohne dass es das Geringste von seinem Wesen einbüsste, sondern vielmehr damit die Vitalkräfte desselben nach allen Seiten hin ausschlagen, so folgt von selbst, dass der gesammte Lehrinhalt des Alten Test.'s, sey es nun, dass er aus der Prophetie sich entwickelt, oder als Reflex der Geschichte auftritt, oder mit selbstständigem Charakter dasteht, ebenfalls von den Aposteln als inspirirt behandelt, und dass die Anführungsweise der einzelnen Stellen (was wir hier zu accentuiren haben) davon Zeugniss geben müsse. Auch hierin sehen die Apostel eine Erfüllung; Matthäus nämlich (13, 35) bezieht die ganze parabolische Lehrart des Herrn auf die חִידוֹת, wovon Asaph spricht Ps. 78, 2, und es möchte diese Stelle, die das Lehrgebiet mit dem prophetischen zusammenbindet, als Ueberschrift des Ganzen gelten. Aehnlich nun wie bei der vorigen Kategorie werden solche Stellen theils in den Apostolischen Vortrag verwoben — wie Röm. 11, 34. 35 (Hiob 41, 2. 15, 8) — theils schlechthin angeführt als göttliches Wort, das an sich beweisend ist — so Röm. 12, 19 (*γέγραπται γὰρ*: 3 Mos. 19, 18) 1 Cor. 1, 31 (*καθὼς γέγραπται*: Jes. 65, 16, Jerem. 9, 24) — oder auch mit unmittelbarer Anwendung auf die Gegenwart als ein treffendes und richtendes Wort — wie Ap. Gesch. 13, Hebr. 40. 10, 30 (Hab. 1, 5, das in Israel zum Sprüchwort geworden zu seyn scheint) — theils endlich die tiefere Bedeutung eines Lehrworts, das Mysterium desselben, eröffnet, wie Eph. 5, 31. 32 (1 Mos. 2, 24.), wodurch das Lehr-Gebiet wiederum ins typische hinübergreift. — Es möchte hier besonders der Rath

wichtig seyn, dass man sich hüte, sofort eine solche Stelle ins Gebiet der blossen Anwendung zu verweisen; gewöhnlich war nur die *socordia* der Ausleger Schuld daran, dass der unendlich tiefe didaktische Gehalt der Schrift sich als eine Lese von *loci communes* gab. Allein hiemit wird zugleich das eigentliche Gebiet der Anwendung als völlig gesichert erscheinen: die vagen Grenzen, die man demselben gewöhnlich steckte, ziehen sich zusammen; denn es ist in der That das Ganze nur eine Subsumtion unter das Genus des Lehrhaften, nie ohne durchgreifende Beziehung auf das Reich und den Plan Gottes im Ganzen oder Einzelnen, nie ohne Voraussetzung des Kanons von den göttlichen Wirkungen der heil. Schrift, wie wir ihn kennen gelernt haben aus 2 Tim. 3, 16. Beispiele sind: 1 Cor. 14, 21 (der von Mose gedrohte Fluch über das abtrünnige Israel 5 Mos. 28, 49 und noch näher Jes. 28, 11: לָשׁוֹן אַחֶרֶת ist die Feindes-Zunge, und wie diese nicht dem Israel Gottes gehört, so ist auch das *γλώσσαις λαλεῖν* nicht ein Zeichen für die Gläubigen), 2 Cor. 8, 15 (2 Mos. 16, 18 von dem Sammeln des Manna; die Anwendung liegt in der göttlichen *aequitas*, die uns beim Besitz und Mittheilen eine Regel seyn soll). Die Erwägung dieser und ähnlicher Stellen wird uns zeigen, dass selbst auf den äussersten Grenzen des Lehrhaften die Sonnenblitze des Prophetischen und Typischen, das Ganze erleuchtend, sich hineinziehen.

d. Wie das Typische in die prophetischen Stellen hineingeflochten ist und selbst die Lehrdarstellung durchdringt, haben wir an mehreren Beispielen gesehen. Ueberhaupt ist die Typik der Schrift die allerreichste, ein Lichtmeer göttlicher Gedanken, die in der Natur, dem Menschen, dem Worte überall die ursprünglich bildende Hand anerkennen lassen; und gerade hier, wenn irgendwo, zeigt sich auch in der Anführungsweise, mit welcher Bestimmtheit die Vorbilder dem göttlichen Geiste vindicirt werden. Es erscheint nämlich diese Anführung der Real- und Verbal-Typen überall als eine determinative (wie z. B. Joh. 3, 15 die eherne Schlange), weshalb auch theils der Typus selbst als eine verhüllte Doctrin gefasst, deren Aufklärung das Werk des Geistes ist, und als Vehikel der Beweisführung gebraucht wird (so Melchise-

Digitized by Google

dek, der König Salems Hebr. 7 mit Zurückbeziehung auf die durch die Prophetie schon geschehene Enthüllung dieses Typus Ps 110; so die *δικαιώματα λατρείας*, das *ἅγιον κοσμικὸν* Hebr. 9.), theils an die Erklärung des Typus geistliche und ethische Momente geknüpft werden, eine Fülle elenchtischer Kraft, die allen Zeitaltern zu Gute kommt. So ist Israel in der Wüste gefasst 1 Cor. 10, die Gnadenwolke über demselben und der Durchzug durchs rothe Meer, das *βρῶμα πνευματικὸν* und das *πόμα πνευματικὸν* von dem mitfolgenden Fels Christo (V. 1—4.); denn das alles ist nach der Versicherung des Apostels zur Warnung für uns, „*εἰς οὓς τὰ τέλη αἰώνων κατήντησεν*“ (V. 11.). — Wesentlich auf typischem und didaktischem Grunde zugleich steht die allegorische Auslegung: von jenem entlehnt sie die Umrisse, von diesem die Tendenz. Die Neutestamentlichen Beispiele derselben (Gal. 4, 21—31. Offenb. 11, 8) sind ebenso bekannt als angefochten, letzteres aber nur weil man vor allem übersehen hat, dass diese Geistesrede ein nothwendiger Ausfluss ist des Zusammenwirkens der zwei von uns bezeichneten Momente. Keineswegs wollen wir damit einem Allegorisiren das Wort reden, das selbst solche Momente setzt und deshalb überall in den Grundsätzen wie in der Anwendung schwankt; aber es gilt auch hier, was wir so oft in der Geschichte beherzigen müssen, dass theils der unreife *nisus* (wie wir ihn z. B. bei dem Jüdischen Allegoristen Philo sehen), theils die untreue, nur in der Farbenverquistung sich ergehende, Copie auf ein vollendetes Musterbild hinzeigt, das da seyn muss, ohne welches man weder vor- noch rückwärts falsche Schritte machen könnte. Nehmen wir diesen historischen Wink als leitend mit (im Gegensatz zu der Olshausen'schen Theorie, die das allgemeine Anstreben in der Bildnerei der Völker für die Wurzel hält), und bemerken noch dazu, dass das biblische Allegorumenon nicht eine Einpfropfung dieser oder jener Gedanken auf den Typus, sondern eine Entwickelung der Geistesgedanken aus dem Typus mit bestimmt didaktischer Anwendung ist, so hat übrigens Olshausen dasjenige, was die biblische Allegorie von jeder fremdartigen unterscheidet, sehr treffend bezeichnet. Es ist nämlich die-

ses: die unbedingte Annahme der geschichtlichen Realität des Gegebenen; der feste Zusammenhang, das Normative, das in der Auffassung der Bedeutung bei den heiligen Schriftstellern sich zu Tage giebt, im Gegensatz zu dem Willkührlichen, Ungebundenen und Regellosen der Allegoristen; endlich die Leitung und Ordnung des Ganzen vom höheren ethischen Standpunkte [1]).

Diese kurzen Umrisse, die Frucht mehrfacher Untersuchungen, werden vielleicht geeignet seyn, wenigstens eine Vorstellung davon zu geben, welch ein unnachahmlich vollendeter Organismus auch in der Anführung des Alten Test.'s im Neuen durchgängig waltet, was unstreitig die ächte Probe einer ursprünglichen und fortgeleiteten Gotteswirkung ist, die, indem sie das Ganze überschaute, das Einzelne ebenso vollkommen darnach formirte, damit Eins dem Andern Zeugniss geben möchte. Und hiemit ist unsere Absicht von dieser Seite erreicht worden.

---

1) Olshausen. Ein Wort über tiefern Schriftsinn, S. 71—75.

Wie merkt der Glaube in der Schöpfungsgeschichte? Nebst hieraus fliessenden Bemerkungen wider den jetzigen Unglauben,

von

L. P. W. Lütkemüller.

„Durch den Glauben merken wir, dass die Welt durch Gottes Wort fertig ist, dass alles, was man sieht, aus nichts worden ist“ spricht der Apostel, nachdem er den Glauben vorher dahin definirt hat, „dass er eine gewisse Zuversicht dess ist, das man hofft, und nicht zweifelt an dem, was man nicht sieht.“ Wer aber hofft, dem fehlt etwas, das er noch nicht hat, — und was fehlt nicht einem armen Sünder? — und wer mit Zuversicht vernünftig hofft, der muss einen sicheren Grund der Hoffnung haben. Diesen kann ihm also hier nicht eines elenden Menschen unsicheres Wort geben, sondern nur Gottes und seines Heilandes Wort. Darum muss aber dieses Wort, obwohl es sich zu uns erniedrigt hat, seinem Wesen nach dennoch über unsere Vernunft, über unser Hören, Sehen, Fühlen, Denken und Begreifen hinausliegen und, als göttlich und doch erniedrigt, gar wunderlich scheinen. Aber der Christ, sagt der Apostel, schliesst die Augen und Sinnen zu, steht hier mit der Vernunft an, wie sie sich dabei auch in Zweifeln geberde, und lässt Gottes Wort Gottes Wort bleiben, bei welchem er geduldig harrt und sich mit der darin gegebenen zuversichtlichen Hoffnung vertröstet, bis es seine göttliche, siegende und beseligende Lebenskraft überall offenbart. Also, das Hungrig- und Durstigwerden nach der Gerechtigkeit und Seligkeit als Anfang, die Geduld im Erwar-

Digitized by Google

ten und endlich die Erfahrung dessen, was man hofft, als Endziel wird der Wirksamkeit des Glaubens zugeschrieben. Dieses wird durch Beispiele bestätigt, damit dem Worte nicht seine Begründung durch die That mangele. Nachdem aber schon hierdurch klar ist, dass auf diesem Wege die Alten allerdings Zeugniss von dem überkommen konnten, bei welchem kein Mensch zugegen gewesen ist, und was also über die Grenzen der menschlichen Vernunft hinausliegt, und daher auch kein wirklich Weiser aus sich zu ergründen sich unterfangen kann, geht er fort, zu bezeugen, dass man durch den Glauben auch zu einem Merken gelangen könne, dass die Welt durch Gottes Wort fertig ist, dass damit also die Geschichte der Schöpfung, und der Grundartikel unseres christlichen Glaubens, obwohl sie sowohl nach Zeit als nach dem Begriffe uns am fernsten liegen, dennoch ebenso Wahrheit sei, als der Artikel unserer Erlösung. Also blosse materielle Experimente und das Anglotzen der Natur, ohne das Gängelband des Glaubens zu haben, wie das Hypothesenwesen menschlicher Wissenschaft, soll uns nicht zu der Gewissheit und dem Glauben hinführen können, im Gegentheile, nur um denselben bringen, es bleibt also auch, eben weil es Hypothesenwesen ist, auf dem Gebiete der Wahrheit bestens aus dem Spiele. Auch die jetzt bei Christen häufig gefundene hoffärtige Demuth soll uns nicht zur Glaubenserfahrung bringen, nämlich, wenn wir uns beim hellen Worte doch vor Seinen Tiefen der Erkenntniss fürchten und immer nur ein Kind bleiben wollen und dabei eigensinnig den Saamen des dargebotenen Wortes zu weiterer Erkenntniss verschütten, statt als eine wirkliche Armesünderseele hungrig den Mund weit aufzuthun und zu sprechen: „Siehe ich bin des Herrn Magd, mir geschehe, wie du gesagt hast.“ Aber dann soll der Glaube, durch welchen in uns die neue Schöpfung erfolgt, uns zu einem Durchmerken und Durchfühlen auch dieser Wahrheit hinführen, und zu dem Preise also hinterher veranlassen, dass die göttliche Thorheit dennoch weiser, als Menschen sei.

Es ist hier im Allgemeinen von einem Merken die Rede, und deshalb auch von einer erhaltenden Hoffnung

und Zuversicht, welche der Glaube an die Schöpfungsgeschichte da gebe, wo man ohne sie nicht bestehen könnte und diese Erhaltung wäre schon besser, als alles Klügeln. Wann sie aber von dem Worte ausgeht, so ist dieses das Erhaltende und der Glaube das Mittel, durch welchen das Wort seine göttliche Wirksamkeit äussern kann und der Mensch lebt nicht vom Brode allein, sondern von einem jeglichen Worte, das durch den Mund Gottes geht. Und hier mag uns sogleich eine alttägliche Erfahrung belehren. Wie viele Millionen von Christen sind bereits in leibliche Noth gerathen, sei es verschuldet, oder unverschuldet, und wie viele gerathen noch heute darein, in welcher sie sich mit allem ihren Streben, Suchen und Sorgen doch am Ende ihres Witzes sehen, wo sie noch Creaturen um sich sehen, doch nur wie Tantalus die Aepfel, oder wo ihnen im Frühlinge die Sonne nicht mehr scheinen will und sie lebendig wie begraben sind, ja am Rande der Verzweiflung stehen, in welche Tausende schon hinabgestürzt sind und noch im Selbstmorde hinabstürzen, wenn ihnen ihr Gott, welchen sie begreifen, mit dem Sichtbaren gefallen ist. Aber was schützt da vor Verzweiflung, diesem Kinde der Hoffart? Der Christ bebt als Sünder vor dem Aergsten zurück. Er sieht in dem Ofen des Elendes vielleicht auf einen elenden Grashalm, auf ein Unkraut und wird dabei an Gott den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden erinnert, der diesem Grase, diesem Unkraute seine Stätte angewiesen hat, und es spricht in ihm: „O du Kleingläubiger, bist du nicht vielmehr denn sie? Wird dich der Schöpfer nicht auch bestens zu deinem Heile erhalten?“ Und dadurch, dass die Noth ihn zu der Gelassenheit bewegte, in welcher er von dem Schwanken der Zweifel anhielt, und wie ein Wasser still hielt, strahlt der Glaube aus dem göttlichen Worte ihm schon eine tröstende und erhaltende Gotteskraft ins Herz, es kommt Friede in der übelen Lage, das süsse Holz ins Mara, Trost, Geduld, Ergebung, Liebe und Dankbarkeit, welche nun ihr Möglichstes auch um Gotteswillen versucht und das Uebele, den Köder der Welt, nachdem man sein Ende erkannt hat und aus dem Worte Gottes nun erst klar erkennt, auch meidet.

Da wurde also das Bedürfniss klar, dieses zog seinen Gott durch das Wort der Wahrheit an und zweifelte nun nicht mehr, es war nicht mehr ein Webeln und Nebeln in Meinungen, sondern eine Hingabe an die Wahrheit mit der eigenen Darangabe, ein Hangen an derselben, ein Stillehalten, in welchem sich nun ein Sonnenstrahl wie aus trüben Wolken im stillen Wasser spiegeln konnte. Und wo eine Seele nun in Dank so sich zu ihres Schöpfers Füssen legt, und nicht, wie die neun Aussätzigen nach der Heilung, ohne diesen Dank, fortgeht, da ist die Wurzel des Glaubens gegründet, die nun ebenso in anderen Dingen das Wort annimmt und mit den Samaritern (Joh. 4, 42) zu dem Weibe (der Kirche) sprechen wird: Ich glaube nun fort nicht um deiner Rede willen, sondern ich habe selber, indem ich deiner Rede gefolgt bin, erkannt, dass die biblische Schöpfungsgeschichte wahrlich Gottes Wort ist!

Aber auch in engerer Beziehung muss ja durch diesen Glauben, nach des Apostels Worte, noch ein Merken davon eintreten, dass die Welt durch Gottes Wort fertig ist und dass alles, was man sieht, aus Nichts worden ist. Das heisst also doch auch: In der Wiedergeburt durchs Wort findet eine Analogie mit der materiellen Schöpfung durch dasselbe Wort statt, indem Beides nach demselben göttlichen Gesetze vor sich geht, und der Mensch wird hierdurch also psychisch als ein Mikrokosmus zugleich klar. Aber hierzu bedarf es noch einer andern Anwendung desselben Wortes, nämlich, dass man dasselbe nicht nur für die materielle Schöpfung ausser uns gelten lässt, sondern auch für die geistige in uns, um aus dieser dann die Analogie im Aeusserlichen mehr zu verstehen, und wo der Glaube hierzu Veranlassung giebt, da muss man nicht mehr allein blind glauben, obwohl eben dieser blinde d. h. kindliche Glaube auch nur da, wo wir nicht sehen, verstärkt und bestätigt werden soll, sondern bereits zu dem zweiten Himmel der Erfahrung, zu dem Glauben im Glauben (Röm. 1, 17) gelangt sein, wir müssen an uns erfahren haben, was ja der Apostel in dieser Beziehung geradezu lehrt: „denn Gott, der da hiess das Licht aus der Finsterniss hervorleuchten, der hat

Digitized by Google

einen hellen Schein in unsere Herzen gegeben, dass durch uns entstünde die Erleuchtung von der Erkenntniss der Klarheit Gottes in dem Angesicht Jesu Christi.“ (2 Kor. 4, 6), obwohl man noch nicht mit dem Apostel bis in den dritten Himmel des Schauens selbst und des Hörens der unaussprechlichen Worte gelangt zu sein braucht; denn er sagt allgemein: „durch den Glauben merken wir.“ Doch, da der Himmel die stabile, unsichtbare Seite der Welt ist, so muss es auch gestattet sein, durch dasselbe Wort, welches ihn begründet hat, ahnend in diese dritte Potenz hinüberzublicken, in das gläserne Meer gleich dem Crystall und zu den vier Thieren voll Augen vornen und hinten und mit ihren sechs Flügeln umher, zu ahnen die himmlische Wirkungskraft und Samen, die Ordnung und Folge zugleich bei der Zusammen- und Ineinanderwirkung des Geistes Gottes, zu vernehmen von dem Geheimnisse des Himmelreichs ohne Gleichniss und die Engelzungen zu hören, d. h. die Kräfte selbst zu schauen, über unsere Rede, welche nur ausdrückt, also immer symbolisch bleibt, zu schauen, wie Gottes Wort ewig ist und damit anbetend niederzusinken vor dem Throne dessen, der da ist anzusehen gleich wie der Stein Jaspis und Sardis und einen Regenbogen um den Stuhl hat, gleich anzusehen wie ein Smaragd, und vor dessen Stuhle die sieben Fackeln mit Feuer brennen, welches sind die sieben Geister Gottes. Offenb. 4. [1])

Und somit würde also das göttliche Wort selbst als lebendig klar, indem es als Eins bleibend doch Leib, Seele und Geist in sich trägt, in den niederen Regionen Licht und Finsterniss scheidet und in den drei Reichen der Natur, der Gnade und der Vollendung seine Wirksamkeit äussert, und an jedem gehörigen Falle seine Anwendung findet. Das Wort Gottes zeigt sich uns als ein Auge Gottes, als eine Sonne, welche ihre Strahlen in alle drei Reiche sendet, und jeden

1) Vgl. hiermit die Aeusserung im 4. Quartalheft d. Zeitschr. 1841. S. 1. „Der erste Strahl der Offenbarung durchs Wort und die letzte Entscheidung aller irdischen und himmlischen Verhältnisse durch das Wort, das aus dem Munde dess geht, welchem der Vater alles Gericht übergeben hat (Joh. 5, 22), bieten sich im Bewusstsein der Kirche die Hand.“

Digitized by Google

Fall erhellt, ohne doch dabei aufzuhören, das Eine zu sein, und ohne dass die Subjectivitäten in ihrer Verschiedenheit der Individualität und die Anwendung auf jede derselben seine Einheit störten, wie ja auch die Sonne dadurch nicht aufhört, die Eine zu sein, dass sie an den verschiedenen Gegenständen verschiedene Wirkung hervorbringt, zum Tode und Leben und von jedem verschiedenen Auge für sich gesehen wird, auch von Blinden gar nicht.

Fern ist hier also alles einseitige und falsche Spiritualisiren, welches das Wort als einen todten Buchstaben setzt, und einen von demselben getrennten, zweiten Sinn machen will, es sei hier fern alles gekünstelte Allegorisiren, welches das Wort zu Bildern der menschlichen Rede hinabwürdigt, obwohl ja auch hier die Bilder Wahrheit enthalten und nicht blos ein Flitterputz sein sollen. Im Gegentheile, werde das Wort in seiner Verklärung als Geist und Leben festgehalten, so dass es also, trotz seiner Unscheinbarkeit nicht blos irdisch gilt, also im Reiche der Natürlichkeit, obwohl es dieses zunächst beleuchtet, sondern zugleich seelisch und himmlisch ist, ja, dem Irdischen die Verklärung mittheilt, es erst recht verständlich in seiner Bedeutung und in seinem Werthe macht, ohne also seine Geltung für das Irdische und seinen geschichtlichen Grund und Boden irgend zu verleugnen, ja, dass es Beides in seiner Einheit vereinigt, und nur die Scheidung in ihm wegfällt, nicht der Unterschied, und in dieser göttlichen Mittheilung auch das Unscheinbare Alles erfüllen lässt.

Diesmal möge es nun, nach dem Winke des Apostels, an unser Herz gelegt werden, um aus seiner Wirksamkeit auf unsere Wiedergeburt auf die Analogie derselben in der materiellen Schöpfung zurückzuschliessen.

Doch ehe wir dahin kommen, beginnt die Schrift mit den Worten: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde.“ Darin liegt, wenn wir auf dem Gebiete des Glaubens nachdenken, dass ein Anfang dieser Dinge gewesen ist, des Himmels, als der unsichtbaren Welt, und der Erde mit allen Geschöpfen und Wesen, und dass die Ursache dieser Dinge, im Gegensatze von ihnen, Gott sei. Das klingt nun ganz

Digitized by Google

vernünftig, indem uns auch unser Verstand lehrt, dass, wenn jedes Haus von jemandem bereitet wird und seinen Urheber hat, welcher dieses nicht selbst ist, Gott der Bereiter des Alls sei. Zu dieser Vernunft sind aber diejenigen, welche einen werdenden Gott(!) annehmen, oder die Creatur, wenn auch in ihrer Quintessenz, als Gott setzen, noch nicht gekommen. Wo man aber *a* aus der Offenbarung annimmt, warum will man da nicht weiter *b* und *c* sagen? Gott also wird über alle Creatur, also auch über die Zeit und das sinnliche Maass hinausgesetzt, der da ist, ehe Zeit und Raum ist, welche in Himmel und Erde gefasst sind. Und daraus wird klar, wie göttliches Wesen und ewiges Leben etwas gar Verschiedenes, ja Entgegengesetztes von diesem Leben, Maasse und Raume ist, und dass, wer hierin bei der Erwägung des Göttlichen befangen bleibt, keine Ahnung von dem erhalten kann, was ewig ist.

Die Mehrzahl Elohim zeigt auf eine Mehrheit der Personen der Gottheit bei Einem Wesen hin, und zwar, wie ja die Grenze zwischen irdischem Maasse gezogen ist, die über menschliches Maass hinaus liegt und nur aus dem Worte der Offenbarung selbst annehmbar sein kann. Als das Aeusserste, Wirksame, Leben und Form brütende Element der Gottheit tritt uns, also persönlich wirksam, der *ruach elohim* entgegen, in den Worten: „Und der Geist Gottes schwebte (oder brütete) über dem Wasser.“ Wenn es ferner heisst: „Gott sprach: Es werde Licht und es ward Licht,“ so drückt die Offenbarung doch klar aus, dass bei Gott ein Wort war, ehe das Licht geworden ist. Wenn nun ein Mensch aus seinem Innern herausspricht, so ist das Wort ein Stück seines Herzens, ein Ausdruck von diesem, ja in dem Worte der Liebe giebt er sein ganzes Herz dar. Wo nun Alles geschaffen wird, dahin ist die Liebe gerichtet, und in dieser wird das ganze Herz dargeboten mit allen Tugenden. Das ist aber bei Gott noch ein anderes Ding, als bei Menschen. Hier wird nicht etwas Gestückeltes, Unvollkommenes, Begrenztes, Creatürliches, Anfängliches gegeben, sondern Sein ganzes ewiges Wesen in lebendiger, persönlicher Offenbarung selbst, das wesentliche Wort als die persönliche

Digitized by Google

Natur der Gottheit, und weil sie aus Gott Selbst ist, wieder Gott. Durch dieses Wort wird also alles geschaffen, es ist nicht der Dinge etwas, die geschaffen wurden, weder im Himmel noch auf Erden, weil, Gott, wie wir ja sehen, durch dieses Wort alles schafft, so dass Er nichts zum Schaffen, als dieses Wort gethan hat. Es ist also, wie wir auch sonst schon gesehen haben, vor allen Creaturen gewesen, und ist das der Fall, so ist es ewig gewesen, also selbst ewig und ein anderes und höheres Wesen, als alle Creaturen, also Gott. Und davon hat denn der Evangelist Johannes den Anfang seines Evangelii entnommen, indem er schreibt: „Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort.“ Aber auch das Alte Testament kann schon ferner von verschiedenen Personen in der Gottheit reden, z. B. in diesem selben Buche Cap. 18, v. 1. 2, ferner Ps. 2, 7. 45, 8. 72, 1. Ps. 110. Sach. 3, 2. u. s. w. u. s. w. Dazu die Stellen, wo der Geist persönlich genannt ist, und es ergiebt sich auch, dass diese offenbarende Person der Gottheit, in welcher der Vater Sich wiederum offenbart und die Sein Ausgang von Ewigkeit ist, im zweiten Capitel sofort in der Offenbarung an Adam als Jehovah Elohim hervortritt und später, da seine Gottheit feststeht, als Jehovah genannt wird, und von welcher nun auch feststeht, dass sie sammt dem Geiste an der Berathung Elohims Theil gehabt hat, welche der Schöpfung des Menschen vorausgegangen ist, zum mächtigen Troste wider den fleischlichen Prädestinatianismus in uns.

Wenn es ferner heisst, dass Gott sahe, dass das Licht gut war u. s. w., so ist das Sehen offenbar zunächst dem Geiste Gottes zuzuschreiben, welcher auch über dem Wasser brütete, und das Wohlgefallen Gottes besteht nun darin, dass Er die Creaturen, welche durchs Wort gemacht sind, erhält und ihnen beisteht. Dieses wird aber besonders dem Heiligen Geiste zugeschrieben, welcher ausgegossen ist in alle Lande und als das Band gelehrt wird, welches alle Creaturen hält, und allen ihre Uebung und Wirkung giebt, (wie er über den Wassern brütet), durch welchen auch des Himmels Heer geschaffen ist, welches die Erde und das Meer und die andere Creatur bewahrt (Offenb. 7, 1. 3) und zum

Digitized by Google

Dienste um derer willen ausgesandt wird, welche ererben sollen die Seligkeit. (Hebr. 1, 14.)

Hiernach weiter hinein in die Geschichte der Schöpfung selbst, um zu merken, dass die Welt durch Gottes Wort ist fertig geworden, und dass alles, was man sieht, aus nichts worden ist! In der Erfahrung der Kraft des Glaubens an uns ist nun das Erste, dass wir allen Dingen geistig absterben, dem Guten und Bösen, dem Tode und Leben, der Hölle und dem Himmel. Deshalb schreien die feigen Memmen von Ungläubigen hier und laufen bange davon und bellen dann aus ihrer Sicherheit gewaltig, als ob sie die grössten Helden wider das Wort wären, und stärker als dieses, obwohl sie sich bei der That nicht getrauen können, seinen ersten Gesetzesschlag auszuhalten. Wir müssen „unser Leben erst verlieren" und geistig zu nichte werden, um das ewige Leben zu finden. Es muss zuerst wüste und leer in uns werden, in der Busse, wenn der Geist Gottes in uns etwas Neues, Unvergängliches schaffen soll. Es muss in uns Finsterniss auf der Tiefe werden, und dahin der Geist Gottes in uns Kraft gewinnen, indem wir seinen Beistand dazu erflehen, dass Er uns unsere Wüste und Leere und den Chaos aller Elemente in uns zeige, indem er mit Seinem Wehen von allen vier Winden im Gesetze beginnt, ihn emporbringt, und zugleich in diesen die Form und Gestaltung zu dem Zukünftigen lege. Er muss wehen, ohne dass wir wissen, von wannen er kommt, indem Er mit Seinen Wirkungen über unsere Gedanken und über unser Sehen und Fühlen hinausgeht. So muss Er sein Strafamt zuerst an uns ausüben, als Gott, so dass also aller unser Schein und unsere Täuschung in einer Selbstgerechtigkeit und Heiligkeit, in Unschuld und im Wissen geistlicher Dinge mit dem Vertrauen auf eigene Tugend und Kraft dahinfalle, dass das süsseste Irdische, nicht als eine Gabe Gottes für das bürgerliche Leben und seinen rechten Gebrauch, sondern in Bezug auf unser abgöttisches Hangen daran zu bitterem Wasser der Reue werde, alles in Wasser sich auflöse, besonders aber unser Hangen und Vertrauen auf uns selbst. Hiermit werden wir zu Nichts, hören auf zu sein, was wir sind, welches uns zeigt, dass alles im Makrokosmus ebenfalls

Digitized by Google

vorher nicht gewesen ist, sondern seinen Anfang aus Gott in Nichts genommen hat. Dann entsteht in der Finsterniss ein gewaltiges Brausen aller Elemente in einander. Die Thiere unserer Leidenschaften und Begierden sterben nicht nur in bitterem Wasser, sondern auch alles Grün, die Erde unseres Herzens erbebt, sein Felsgrund zerspaltet und wird zum Wasserquell, und die Brunnen der grossen Tiefe der Sündfluth thun sich in ihm auf, die Sonne unseres Weltlebens wie der Vernunft wird schwarz wie ein härener Sack und zerfliesst in Wasser, der Mond des Verstandes wie Blut zur Sünde und zerfliesst, die Sterne der hohen Gedanken fallen auf die Erde, gleichwie ein Feigenbaum seine frühen Feigen abwirft, und zergehen im Wasser, der Himmel der süssen Einbildungen und falschen Hoffnung vergeht wie ein Rollbuch und fällt ins Wasser, und alle Berge der Hoffarth und alle Eilande der Lust sind von ihrer Stätte bewegt und im Wasser zergangen. Aber unter dem Wasser ist die Tiefe, zu der David als durch einen unermesslichen Schlamm sank (Ps. 69.), als er schrie: „Aus der Tiefe rufe ich Herr zu Dir!“ als er spricht: „Meine Hand ist des Nachts ausgereckt zu dir und lässet nicht ab; denn meine Seele will sich nicht trösten lassen.“ Es ist die Tiefe und das Gefängniss und irdische Gefäss, in welchem der Apostel Paulus sich sieht, als er seufzet: „Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes?“ indem er als hoher Apostel dennoch bekennen muss: „ich finde in mir ein Gesetz, der ich will das Gute thun, dass mir das Böse anhanget.“ Es ist das Gefängniss, welches auch nur der Herr gefangen geführt hat und durch Seines Geistes Gaben in uns zersprengt (vergl. 2 Cor. 4, 7), in welchem wir sonst mit den Ketten unseres innerlichen Willens und unserer Lust freiwillig gefesselt liegen und von dem Starken, Gewappneten dann als an einer zweiten Kette gebunden gehalten werden und endlich drittens den Zorn des Gesetzes empfinden und an diesem als an einer dritten Kette in der Kluft gehalten werden. Auch diesem gilts mit Paulo abzusterben, auch hier gilts mit Maria Magdalena nicht bei dem Leid und Grabe Jesu stehen zu bleiben, und damit selbst zappelnd und winselnd kämpfen

Digitized by Google

zu wollen, sondern allein auf Gott durch Jesum Christum, durch dessen Auferstehung und Himmelfahrt, trotz des Leidens, zu hoffen und darum eben dem Empfinden vor Gott abzusterben, es stehen zu lassen wie es steht und allein an Gottes Wort über unser Empfinden hangen zu bleiben. Der Heilige Geist Gottes waltet ja über dem Wasser, es geht also nur bis zum völligen Tode von aller Creatur, dann hält Er und beginnt Seine neue Schöpfung. Sobald der Geist gegen das Fleisch sich als ein verzehrendes Feuer im Innersten, in der finsteren Tiefe erwiesen hat, und das heisst: „reines Herzens werden", geht hier bei uns damit Hand in Hand und als dasselbe Aufsteigen aus der Tiefe des Verlangens die Sehnsucht und Begierde nach Oben, zur Liebe Gottes. Und indem dahin der Geist Gottes also vorarbeitet, und sein Endziel von Allem ist, zu dieser Liebe hinzuführen, ja, dazu den Brautring zu geben, ist auch im Geiste des Gesetzes Klarheit, und es waltet in ihm die Sehnsucht des Vaterherzens, welche Ihn auch getrieben hat, das Wort Selbst Fleisch werden zu lassen und bis zur Hölle zu erniedrigen, ja unter dieselbe, damit er uns in Seinem Netze herausziehe, und wir in dem Sohne durch den Heiligen Geist die göttliche Liebe erkennen und zugleich in Besitz für uns nehmen. Der Heilige Geist — und hieraus erkenne man auch hier Seine Reinheit und Liebe (und nur unsere Schuld und Verderben) — führt uns also immer, auch durch den Tod aller unserer Creatur zu der Liebe Gottes, damit wir in der That auch erfahren sollen, dass diese Liebe stark ist, wie der Tod, indem sie ihn überwindet und davon hilft, und ihr Eifer fest, wie die Hölle, indem sie diese überwindet, dass ihre Glut feurig ist und eine Flamme des Herrn, dass auch viel Wasser nicht mögen diese Liebe auslöschen, noch die Ströme sie ersäufen (Hohel. 8, 6. 7.), ja dass wir mit dem Apostel Paulus zu dem Preise gelangen sollen: „Ich bin gewiss, dass weder Tod noch Leben, weder Engel noch Fürstenthum, noch Gewalt, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Hohes noch Tiefes, noch keine andere Creatur, mag uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist unserm Herrn." „Denen

Digitized by Google

die Gott lieben, müssen alle Dinge zum Besten dienen!“ (Röm. 8.) So erfährt sich das Liebebrüten des Geistes Gottes auf dem Wasser in uns und die Wüste und Leere und die Finsterniss in der Tiefe, und Gott bleibt darin der allmächtige Schöpfer, der aus Nichts Alles macht.

Und was sich bei uns in der geistigen Erneuerung erfährt, was psychisch sich an unserem Mikrokosmus ereignet, wenn der Geist Gottes darüber waltet, und man sich denselben zuerst strafen lässt, das sieht man sich materiell am Makrokosmus wiederholen durch das Walten derselben Gottheit und ihr einerlei Gesetz. „Die Erde, nachdem sie geworden war, war auch erst wüste und leer, es war finster auf der Tiefe und der Geist Gottes schwebte über dem Wasser.“

Nach dieser Bearbeitung spricht Gott: „Es werde Licht und es ward Licht.“ Hörst du? Gott muss es sprechen und darum musst du es dem gegenwärtigen lieben Gott wirklich sprechen lassen und Seinem Worte diese Ehre lassen, es allein Alles gelten lassen, sonst bist du dir noch nicht erstorben, noch nicht die sanftmüthige Maria, und du kannst dir als Martha von Gott Licht machen wollen, wie du willst, du bekommst es nicht! Die Böcke gar, die activen, sinnlichen Werknaturen und Figurirer werden zur Linken gestellt! Wirst du aber ganz friedfertig leidend, passiv, nur verlangend, aufnehmend, also eine eigentliche Seele, und da ist kein Unterschied mehr zwischen Mann und Weib, willst du, als die arme Sünderin von sieben Teufeln geplagt, die Braut Christi werden und seufzest daher, wo du Ihn nicht hast, nach Ihm, wie Maria Magdalena am Grabe dessen, der sieben Teufel von ihr ausgetrieben hatte, bist du die Penia als Seele, also nur Verlangen der Liebe, ganz, denn dieses unbefriedigte Verlangen ist das Aermste, die eigentliche Armuth, wie das höchste Verlangen, begehrst du nun nach der Vereinigung mit dem rechten Plutos, ist dieses dein einziges Verlangen geworden, so dass du wirklich den Herrn, der die Liebe Gottes ist, dir zum Bräutigam und Schatz über alle Schätze erkoren hast, geht dir Seine äusserste Liebeserweisung als Blut-Bräutigam, wie der Zipora über Alles, so dass du wirklich ohne Ihn als solchen vergehen müsstest, ersehnst

Digitized by Google

du Seinen Kuss, wie die Braut im Hohen Liede, und willst selbst nicht küssen, sondern seufzest nur: „Er küsse mich mit dem Kusse seines Mundes, denn deine Liebe ist lieblicher denn Wein (was des Menschen Herz sonst erfreut), wenn du also schamhaft bis über die Natur bewegt und erglüht bist, dann bricht Ihm das Herz, dass Er Sich dein erbarmen muss und der Vater in Ihm. Es bricht der Morgenglanz der Ewigkeit an in den heiligen fünf Wunden, die Gnade fliesst und das Fliessende wird zu Strahlen des ewigen Himmelslichtes. Im Worte des Evangelii wird uns der Mund geboten, in dem Leiden für uns die Purpurlippe, der Morgenglanz der Ewigkeit, und so wie wir uns das zueignen und Schuld und Strafe von uns weg auf Ihn ist und wir diese Gnade, Liebe und Vergebung haben und halten, die das für uns thut: dann ist aus diesem oder jenem Worte uns allemal der Kuss geboten und der Geist der Gnade wird aus den Lippen gesogen und im Herzen empfangen, und „die Kehle des Freundes wird uns wie guter Wein, der glatt eingehet.“ Es wird Licht durch das Wort und aus dem Worte, den Glanz mahlt der Purpur der Liebe Gottes, und bald tritt der Wunderbar, der starke Gott und Durchbrecher aller Bande und Friedefürst in dem Silberglanze Seines Friedens in dasselbe, der über alle Vernunft und Sinne hinausgeht, die Quelle des Lebens und das Licht der Sinnen erfüllt uns und nennt uns über alles Erwarten bei Namen. Was kein Auge gesehen — (und was sieht das hier Schönes in der Natur, — Kunst, — in der Schönheit, — in dem, was man liebt!) — das schaut man hier, im Urquell, dem Schönsten unter den Kindern der Menschen (Ps. 45, 3), vom welchem alle Schönheit, die im Himmel ist und auf Erden je gewesen ist und noch sein wird, nur ein Spiegel, ein Abbild ist, so verschieden noch, wie der Schatten vom Körper selbst, wie der Tag von der Nacht. Was kein Ohr gehört hat, — (ach und wie viel Schönes hört sich in der Natur, wie in der Kunst, — in der Musik, wo eine Tonwelt, — wie in der Rede des Menschen, — in dem Worte von Vater, Mutter, — Freundschaft, Bruder, Schwester, — Kind, — Gönner, König und Kaiser, — wieviel in dem leisen Geständnisse von Liebe, — wieviel in

Andacht u. s. w.: — das Alles ist nichts gegen das, was mit diesem Lichte uns wirklich, wesentlich erfüllt. Was nie in eines Menschen Herz gekommen ist, also höher als epikuräische Magen- und Sinnengenüsse, höher, als was man innig fühlen und empfinden mag von Liebe, Freundschaft, Gnade, Huld, Trost, Friede, Freude, Vergnügen, von Tugend, von Feuer, Geist, von Sanftmuth, von Reiz, Zartheit, von Süssigkeit, von Schönheit, von Stärke, Kraft, ohne deren Härte und Herbe u. s. w.: das erfüllt hier in dem Einen wirklich das Herz. Ja, wer je einmal Liebe im Herzen empfunden hat, und was die dem Herzen giebt, der ahne eine Summa von dem, was Gott bereitet denen, die Ihn lieben, welches aber soviel höher, als das Sinnliche ist, als der Himmel höher denn die Erde. Ja nimm dazu alles, was schmeckt, wie es wohl schmeckt, wenn es schmeckt, als Speise, wie als Trank, nimm dazu alles, was würzt, nimm alles, was überhaupt wohl duftet, nimm alles, was Leben mittheilt: und du hast ein irdisches Abbild in Allem zusammen davon, was du hier in dem Einen Aufgange aus der Höhe hast, welcher also wahrhaftig der Herr ist, bei welchem du alle Hülfe finden magst und zu welchem du dich auf Seine beständige Liebe hin in Allem immer wenden wirst. Das ist also die Natur der Gottheit, in welcher eine neue Schöpfung in uns nun weiter wohl vor sich gehen mag, und wo Christus also unsere Herzen durch die gläubige Zueignung des Wortes für uns verklärt, und diese nun die eigentlichen Kleider und Behälter Seiner göttlichen Liebe werden, Seiner himmlischen Sünder-Erlösungsgottheit, rein durch das Wort, welches er zu uns gesprochen hat, wenn dieses Wort der nicht für einmal geltenden, sondern für allemal hier bleibenden Gnade und Vergebung der reine Trauring wird, welcher uns, als arme Sünder, mit Christo dem Heilande verbindet, dann überwältigt uns diese göttliche Sünderliebe nicht allein, dass wir hier schon mit Petro reden, ohne zu wissen, was wir reden: „Herr, hie ist gut sein. Wilt du, so wollen wir hie drei Hütten machen, dir eine, Mosi eine und Elias eine," (Matth. 17, 4.) und wie eben die Jünger hier plötzlich sehen und hören, wie Moses und Elias mit Christo reden, so

sehen auch wir es erst nun klar und deutlich und wie Moses und Elias zu den bereits verklärten Jüngern Jesu gehören und mit ihm reden. Was die Jünger hier äusserlich sehen und hören, das wiederholt sich bei uns innerlich, wozu auch dieses Evangelium für die erleuchteten Christen aufbewahrt ist, denen Christus wirklich auferstanden ist; die anderen können das mit sehenden Augen nicht sehen und mit hörenden Ohren nicht hören, wie das V. 9 zeigt. Oder wie könnte irgend ein Christ die Gottheit Christi leugnen, wenn er hört, wie Christus sagt: „Ehe Abraham war, bin ich“ und hier sieht, wie das Evangelium Christum als den Jehovah zeigt, mit welchem Moses und die Propheten reden! Und wer ist nun blinder, die Juden zu Christi Zeit, oder unsere gelehrten und hohen Theologen, welche sogar leugnen, dass die Bibel Christus und Jehovah Eins sein lasse und die Gottheit Christi lehre?! Wer aber glaubt, der sieht nun auch, wie der Herr, welcher Mosi entgegenkommt und ihn tödten will, und uns auch so zornig erscheint, bis Er als der Blutbräutigam im Glauben festgehalten wird und nun ebenso gnädig und schonend ist, und als gnädig und barmherzig, geduldig und von grosser Güte und Treue von Mose gepriesen wird, derselbe ist, mit welchem Moses auf dem Berge der Verklärung redet und welchen wir, nachdem das Gesetz uns zu Christo getrieben hat und dem Fleische nach treibt, ebenso göttlich huldvoll in Allem erfahren. Ja, nun, um noch ein aus dem Propheten Jesajah hierher gehöriges Beispiel anzuführen, verstehen wir, wenn er spricht: Vor dir aber wird man sich freuen (Cap. 9, 3.) und wir lernen uns auch mit Jesajah und allen Propheten freuen und mit ihnen zu Christo reden, nachdem wir zu Ihm im Glauben gekommen sind und Ihn in unserer Finsterniss als das grosse Licht haben scheinen lassen, das Joch unserer Last der Sünde und die Ruthe unserer Schulter und den Stecken unseres Treibers nach dem Fleische für den Geist und das Gewissen haben zerbrechen lassen und uns die Beute der Gaben der Vergebung der Sünden, der Gerechtigkeit, Gnade, des Friedens, der Gaben des Heiligen Geistes alle, wie wir sie bedürfen,

durch die Kraft Seiner Büssung und Bezahlung für uns auf dem Kreuze austheilen lassen.

Aus dieser Analogie in unserer Wiedergeburt schliesse nun, wie in die materielle Finsterniss bei der Schöpfung und über der Oede und Leere und über dem Wasser, als der Geist Gottes bis zu dem entsprechenden Momente vorgearbeitet hatte, durch das Wort in demselbigen Heiligen Geiste, der es mittheilt, das Licht in der Schöpfung angebrochen und was nach dessen Erscheinen nun weiter von der Schöpfung zu erwarten sei, indem der Schöpfer und die Schöpfung immer etwas Analoges behalten, wenn auch dem Wesen nach so verschieden, wie Himmel und Erde, wie der Körper selbst vom Schatten. Ja, diese Erfahrung, in welcher wir von den Kräften und Gütern der zukünftigen Welt schmecken, und wir den Himmel offen und Jesum zur rechten Hand Gottes sehen und der helle Schein in unser Herz gegeben wird, giebt uns auch die unumstösslichste Gewissheit von dem ewigen Leben und der Seligkeit in Christo nach diesem Leben, und von dem, was die Kirche im Glauben singt: Nach diesem Elend ist bereit uns ein Leben in Ewigkeit." Ja, zugleich erfahren wir von der Beschaffenheit der Seligkeit in Christo, der persönlichen Natur der Gottheit und in Ihm von der Seligkeit, welche uns der Vater eben in Ihm bereitet hat, und dass wir dem Vater durch Christum eben so lieb sind, wie Sein Sohn, welcher in uns ist und wir in Ihm und dass Gott wahrhaftig die Liebe ist, nichts als lauter göttliche Liebe und ein Feuerofen und Brunst solcher Liebe, die Himmel und Erde erfüllt, so gross die Welt ist, und dass nichts von den irdischen Dingen, auch alle zusammen nicht, einen Tropfen schon dieser Liebeserfahrung, noch ohne dass man in Liebeschauen selbst lebt, gleich kommt, in welchem wahrlich tausend Jahre wie ein Augenblick sein werden, ja die Zeit aufhören wird und die unermessliche, unaufhörliche Ewigkeit und ein Augenblick Eins sein werden und der selige Augenblick zur Ewigkeit wird.

In Christo erkennen wir nun zugleich den persönlichen Ausfluss und Ausdruck, das Angesicht Gottes, als das ewige, unerschaffene, persönliche Liebeslicht, als das wesentliche

Licht der Welt, welches das irdische hervorgebracht hat, als ein irdisches Abbild von Ihm und wie er Selbst, als das Licht, auch das lebendige Kleid der Gottheit ist, welches uns zur huldvollen Belebung, Erwärmung, zum Schutze, zum Frieden, zur Freude und Zierde wahrhaftig allgegenwärtig ist, und bereit, wie eine Henne ihre Küchlein, so uns unter demselben durch beständiges Locken und Rufen in aller Noth zu versammeln, und wie der Vater mit und in dem Sohne uns erbarmend ist.

Das irdische Licht musste also eher geschaffen werden, als der Sonnenkörper; denn sein Schöpfer, das wahrhaftige Licht, welches vom Vater in Ewigkeit ausgeht, war auch eher vorhanden, als Sein Leib in der Menschwerdung. Es hatte schon geschienen vier Jahrtausende bis dahin, ohne diesen Leib, wie auch das Licht vier Tage scheint, und am vierten erst den Sonnenkörper bekommt. Von diesem aus will es Sich nun unseren dunkeln Seelen mittheilen und auch dem Nachtlichte unserer Vernunft, wenn wir es, von da aus, von diesem allgegenwärtig wirksamen Leibe aus annehmen und darin aufgehen lassen wollen, und vor diesem uns nicht in Dunkelheit verkriechen.

Aber wir erfahren es auch in dem Glauben der wahren, geistlichen Kirche, wie uns nicht die Creatur an sich zu erleuchten vermag, obwohl sie uns dann, wo sie nach des Herrn Willen besteht, auch Erleuchtung gewährt. Es erfährt sich Ersteres, wenn es höher hinauf kommt und keine Creatur mehr zureicht und doch Licht sein muss, und die Seele mit der Braut im hohen Liede seufzen muss: „Sage mir an Du, den meine Seele liebt, wo Du weidest, wo Du ruhest im Mittage? (in der Hitze.) Dass ich nicht hin- und hergehen müsse bei den Heerden deiner Gesellen.“ (Werkzeuge.) Es liegt hierin die gewaltige Wahrheit des Christenthums, auf welche man es allein wagen kann, ein Christ zu werden, dass der Mensch nicht vom Brode (Mittel) allein lebt, sondern von jedem Worte, das aus des Herrn Munde geht, ja nur durchs Wort lebt, durch welches das Licht gemacht ist, dann aber auch der Sonnenkörper und alle Behälter des Lichtes. David nimmt in solcher angeführten

Digitized by Google

Hitze der Anfechtung, die alle Mittel ihm benommen hat, auf der Flucht vor dem höllischen Saul die Schaubrodte, das Eigenthum des Herrn, welche sonst nur der Priester essen darf, ohne sich diesem Werkzeuge entdecken zu können, zum Beweise davon, dass der Herr auch da unser Freund und Helfer bleibt, wo Freundschaft weicht und alle Creatur uns gebricht, ja, dass Er da noch wahrhaftig durch Sich und Sein Wort, als der Schöpfer und liebe Gott, der über alle Creatur hinaus ist, zu erhalten weiss und erhält.

Diese göttliche, himmlische Anziehungskraft, die alles, was Ihr folgt, erhält und errettet und selig macht, wittert der Gegner Christi und wer daher die Gottheit Christi leugnet, und dass Er ehe als Abraham war, und Ihn mit Seiner Menschwerdung erst als reinen, blossen Menschen annimmt, der uns gelehrt habe, dass wir als Menschen, wie wir von Natur sind, göttlich seien, der wird auch die Schöpfung des Lichtes vor dem an sich ja dunkeln Sonnenkörper leugnen, wer sein einziges, dargebotenes Heil leugnet, der wird auch als Finsterling nicht mehr das Natürliche recht sehen können, aber nun das Licht, weil es seine Blösse und Nacktheit in aller Umhüllung mit Natürlichkeit beleuchtet und aufdeckt, hassen und verwerfen.

Die Vernunft, die Creatur, der dunkele Körper, das Werkzeug soll das Licht geben und will das Licht sein, und Johannes der Täufer, auf Christi Wort, das grösste der erleuchteten Werkzeuge, sagt doch: Ich bin nicht das Licht, sondern nur gesandt, dass ich zeuge von dem Lichte (Vgl. 2 Cor. 4, 6.). Und in Betreff dieses empfangenen Zeugnisses, durch welches er auf Christum hinweist, nennt er sich die Stimme eines Predigers in der Wüste.

Ja freilich dann, wenn dem ewigen Lichte, dem Schöpfer aller Creatur Seine Ehre gelassen ist, wie bei Johannes, schafft der Herr auch zu Behältern und Werkzeugen Seines Lichtes, zu Predigern in der Wüste, dass sie das Licht leuchten lassen wie Sterne, wie Er ja auch in Seiner Kirche keinen Papst, der Christo die Ehre raubt, wohl aber Apostel, Evangelisten, Propheten, Hirten und Lehrer, welche auf Ihn, wie Johannes hinweisen, eingesetzt hat. Wer

Digitized by Google

aber die Bedingniss des Lichtes von der Creatur abhängig macht, mit Ausnahme des Leibes des Herrn, welcher seit der Himmelfahrt übercreatürlich ist, oder wer von einer anderen als dieser rechten göttlichen Creatur, von dem Einen Herrn, der als verklärter göttlicher Bruder unser Haupt ist, wofern wir in Ihm sind, die Bedingniss des Lichtes abhängig macht, und sich in seiner Eisluft eine Nebensonne macht, wer dem Haupte und auch Seinen Gliedern in den Aposteln zuwider ein Licht von einer anderen Creatur, also auch von sich ausgehen lassen will, welches dem vorigen Wortlichte der Offenbarung zuwider ist, und dieses anfeindet, und nun auch — wer in niederer Potenz das Sonnenlicht nicht über den dunkeln Sonnenkörper hinaussetzen will, trotz der Offenbarung, der steht auf papistischem Principe, so verächtlich er auch sonst auf das römische Wesen als Finsterniss hinabsehe!

Die verwirrten Klügler und Sophisten wider die Offenbarung Gottes sagen: Das Licht kann nicht eher, als der Sonnenkörper gewesen sein, weil dasselbe von diesem Körper ausgeht und sonst dieses seines Grundes entbehrte, so dass nicht mit der Ursache also auch die Wirkung hinwegfiele, oder das Ding hier aufhören müsste, seine Ursache zu haben. Und so könnte man sonst unter dem Vorwande von Offenbarung ins Blaue hinein raisonniren, und Moses, oder vielmehr diese Mythe, die nicht von ihm herrühren kann, ist albern.

Aber wie, wenn hier der Schein trügt, und Ursache und Wirkung doch im Zusammenhange bestehen, nur dass wir transcendental werden, und das höhere Gebiet nicht unvernünftig verleugnen? Wie, wenn das Licht doch nicht von dem dunkeln Sonnenkörper u. s. w. ausgeht, also seine Existenz auch durch diesen nicht bedingt ist, sondern etwas Selbstständiges ist? Und das steht zu erweisen und ist erwiesen!

Nämlich, der Sonnenkörper ist nicht Ursache von dem Lichte (und hierin steckt der dicke Irrthum im Principe!), sondern der Schöpfer. Folglich ist also das Licht auch nicht erst durch den Sonnenkörper bedingt, sondern

Digitized by Google

durch die höhere Ordnung und das Wort des Schöpfers, wie auch der Sonnenkörper, welcher jetzt durch sie zum Behälter des Lichtes bestimmt ist. Da nun der Schöpfer der Grund ist in zweiter, höherer, wahrer Potenz und hier die Wirkung mit der Ursache allerdings auch in Zusammenhang tritt, (obwohl wir diese aus uns nicht mehr finden können), so muss das Licht eher, als der Sonnenkörper, geschaffen sein, da ja der Schöpfer auch eher, als das wahrhaftige Licht, in der Welt geleuchtet hat, ehe es noch in der Menschwerdung einen Leib angenommen hat und überhaupt Gott eher, als die Schöpfung ist, also nicht erst durch diese bedingt, und somit ein Weltgeist, ein Geist den man begreift, ein Vernunftgott und Hirngespinst unserer Einbildung ist.

Der Beweis in zweiter Potenz in Betreff des psychischen ist diesem ersteren analog, wie man schon sieht. Wer die Vernunft als die Offenbarung des Lichtes aller Zeiten setzt, und über die göttliche Offenbarung hinaus, als die Ursache, selbst, und diese als ihre Auswirkung ansieht, also eigentlich Wirkung vor Ursache annimmt, der sagt nun: „Die vorhandene angebliche Offenbarung, in welcher das geistige Licht auch enthalten ist, kann nicht eher, als die Vernunft gewesen sein, also auch nicht über sie hinausliegen, weil sie ja von dieser ausgehen soll und in dieser concentrirt wird, als der Menschheit geschehen. Sonst beschränkte sie sich ja nicht darauf. Auch hätte ja sonst die Vernunft keinen Grund und sie würde als überflüssig erachtet, indem erst die Offenbarung sie ersetzen müsste. Auch hätte man kein Kriterium mehr für die angebliche Offenbarung und müsste als solche auch das aller Unsinnigste annehmen.“ Die Folge davon wird, dass man das Wort der Offenbarung selbst als den Ausdruck menschlicher Vernunft setzt, und was in demselben nun über unsere Vernunft hinaus liegt, wie z. B. gleich die Geschichte der Schöpfung, als Mythen setzt, oder, wo das Richtige, Wörtliche von richtigen Theologen dargeboten wird, es als hineingetragene Auslegung verwirft, und nun in das Wort der Offenbarung durch die Eingabe der schwankenden Vernunft doch selbst erst einen Sinn hinein-

Digitized by Google

trägt, auf welchen man das Wort der Offenbarung hinzwingt, so dass hier die Auslegung als Vernunft das Wesentliche bleibt, welches mehr ist als der Buchstabe der Offenbarung, also wie bei den Schwärmern der innerliche Geist wirkt, bei den Juden der Talmud, bei den Papisten die Tradition und die päpstlichen Bestimmungen und bei den Türken der Koran entstanden ist, bei den Heiden aber zuerst die Mythen und bei dem Fortschritte der Vernunftbildung endlich blos die Philosophie als das Höchste gegolten hat, wie das bei unseren, die göttliche, geschichtliche Offenbarung und Gott leugnenden Sophisten abermals nur noch der Fall ist.

Aber wie? Wenn der Schein trügt und ohne die göttliche Offenbarung sofort ein Irrthum im Principe Statt findet? Dann ist ja die greuliche Finsterniss unserer Vernunft in göttlichen Dingen, ohne dass sie durch das Wort der göttlichen Offenbarung erst erleuchtet würde, zugleich recht handgreiflich durch sie selbst dargethan! Wie, wenn das Licht der wahren Gottesvernunft, durch welche Alles geschaffen ist, nicht erst von der menschlichen Vernunft seinen Ursprung nimmt, also die Existenz der Gottesvernunft auch nicht durch die menschliche Vernunft bedingt ist, sondern deren Grenzen auch gar übersteigt? Wie, wenn die Gottesvernunft etwas Göttliches, Selbstständiges ist und über die menschliche Vernunft weit hinausliegt?

Der Beweis davon lässt sich nun also geben: Die Vernunft, wie es anfänglich scheint, ist nicht die Ursache von dem Lichte in göttlichen Dingen an ihr, welche das Himmlische und das Heil der Seele und ihren Frieden betreffen, sondern deren Ursache ist von jeher die bestimmte, wohl im Heidenthume entstellte, oder fast gar verlorene, aber doch zu aller Zeit zu diesem Zwecke, trotz aller Angriffe noch erhaltene göttliche Offenbarung. Denn die Vernunft, an und für sich, ohne das Licht der göttlichen Offenbarung ist eine dunkele, ungöttliche Creatur.

Sie ist dunkel sogar in physischen Dingen, und kann nicht einmal das materielle Licht u. A. bestimmen, (vergl. Hiob 38.) geschweige denn, dass sie dessen Schöpferin wäre, wie sie dieses sein müsste, wenn sie wirklich gött-

lich wäre. Wie mag sie nun gar die Schöpferin von dem geistlichen Lichte sein, von dem Lichte einer höheren Potenz? Und verfolgen wir nun gar die Geschichte der Vernunftregierung, aus welcher sich die Schlüsse auf ihre Beschaffenheit selbst wohl machen lassen, also aus der Wirkung auf die Ursache schliessen! Wo sie sich als göttlich, als untrüglich setzt, und je mehr sie die Strahlen der Offenbarung zu ihrer Erleuchtung von sich ausschliesst, desto mehr sucht sie ihre Göttlichkeit als werdender Gott (schon ein Widerspruch!) erst dadurch zu erlangen, dass sie Alles, was nicht ihres Gleichen ist, und sich ihr also ergiebt, vernichten will oder verzehren, so dass sie dabei auch keinen Maasstab von Recht und Unrecht behält. Nimmer bleibt sie, an und für sich, auf ihrem Gebiete mehr, sondern wird ein Jäger wie Nimrod und stiftet ein Babel, indem sie geistliche Dinge ins Fleischliche hinabzieht und sich als Herrin über diese setzt, dann aber zugleich ihre und andere, irdische Dinge zu geistlichen stempelt, woraus alles Unheil entsteht, indem das Gute, nicht an seiner rechten Stelle gelassen auch böse und zum Uebel wird. Hieraus fliesst als theoretische Wirksamkeit das Entstellen, die Lüge, das Ausschliessen, das Verdammen nach eigenem, willkührlichen, blinden Maasstabe, und die Verachtung, als praktische Folge aber das Schlachten, Peinigen, Morden, bis zur leibhaftigen Menschenfresserei, während das Licht der göttlichen Offenbarung die Vernunft zur Erkenntniss ihres Verderbens, zum Innehalten in demselben, zur Versöhnung, zur Befriedigung des Verschiedensten, zur Liebe und Seligkeit gleichmässig liebend hindringt und hinzuwirken sucht. Wer will da noch leugnen, dass die Vernunft, obwohl sie da ist, verfinstert und dunkel ist? Sie ist ferner eine an sich ungöttliche Creatur, wie ihre eigenen richtigen Schlüsse auch weiter erweisen. Die Ursache geht der Wirkung vor und die letztere kann der ersteren nicht vorausgehen, sondern fängt mit dieser erst an, schliesst sie. Folglich geht also die Vernunft, wie die Seele des einzelnen Individuums, nicht über deren Geburt hinaus, sondern nimmt in der Empfängniss des Individuums erst seinen individu-

Digitized by Google

ellen Ursprung. Ebenso geht die Universalvernunft nicht über das Entstehen aller menschlichen Individuen hinaus, welches Entstehen der Menschheit von einem Paare auch dadurch feststeht, weil alle Menschen noch von je einem Paare entstehen. Also ihr Wesen existirt auch nicht vor ihrem wirklichen Ursprunge, ist also auch nicht ewig und folglich auch nicht göttlich, und also auch nicht schöpferisch und wissend über sich hinaus.

Da nun also die Vernunft eine dunkele, ungöttliche Creatur ist, wie die Erde ohne Licht düster ist, und wie die Vernunft denn alles geistige Licht auch in niederer Potenz nicht in sich trägt, sondern erst empfangen muss, so kann sie auch nicht die Ursache gar von dem bei ihr befindlichen höheren Lichte in himmlischen Dingen sein, schliessen wir nun nach den vorhandenen Thatsachen transcendental fort, also auch nicht von dem Worte des Lichtes, und es ist das an ihr vorhandene göttliche Licht der Wahrheit und ihrer Folge der Erkenntniss der Sünde und der aller Tugenden nicht von ihr selbst, sondern von der Annahme der göttlichen Offenbarung in ihr abhängig und das Wort der Offenbarung, unabgesehen davon, durch welche Kanäle es zu ihr gebracht werde, beleuchtet sie erst selbst gar, wie es dieselbe auch wieder erleuchtet und dieses bleibt die Ursache ihrer Erleuchtung.

Aber die Nothwendigkeit der Existenz der bestimmten, ungemischten, durch sich selbst begrenzten Offenbarung Gottes ist hieraus auch einleuchtend, und zwar für die allgemeine menschliche Vernunft in menschliche Worte gefasst, damit sie mit dem Gegenstande ihrer Wirkung auch, unbehindert ihrer Göttlichkeit, nicht ausser Zusammenhang trete, wie auch dieser mit ihr, wenn nämlich die Vernunft sich nun nur als ein Werkzeug ansehen will, welches eben durch Gottes hohe Güte dazu bestimmt ist um göttliche Erleuchtung zu empfangen und so ein Bild Gottes in sich aufzunehmen, und durch diese Erleuchtung auch in ihrem ihr bleibenden, irdischen Gebiete erst recht bestätigt zu werden.

Digitized by Google

Da nun ferner das Wort der Offenbarung gerade dasjenige göttliche Licht enthalten muss, welches der menschlichen Vernunft an und für sich fehlt, aber diese zur Seligkeit und Vergöttlichung als wirksame Ursache ergänzt, der Vernunft aber in sich fremd ist, so muss es als göttlich über ihren Begriff auch hinaus liegen, und sie reicht von vorne herein als Richterin nicht zu, und als menschlich geworden muss es ihr zuwider scheinen, so lange sie es nicht aufgenommen hat, und nur als etwas ihr Gleiches ansieht. Das ist nun mit dem Bibelworte der Fall und dadurch bleibt es auch nur Offenbarung. Dennoch aber, da bei ihm die Ursache, das göttliche Wort in menschlicher Form und der Gegenstand seiner Wirkung die Erleuchtung der menschlichen Vernunft, als auch einer göttlichen, niederen Creatur, nicht ausser Zusammenhang treten, sondern sich ergänzen sollen, muss die Erleuchtung der Vernunft durch dasselbe erfolgen und die Erfahrung das Wort bestätigen, wo nicht die Nichtannahme und Leugnung der Offenbarung Gottes, also Vorurtheile auch Ungehorsam in der göttlichen Heilsordnung sie hindern, wie sie der Mangel an dem Worte der Offenbarung in sich überhaupt hindert. Und gegen das blinde Vorurtheil, Aufblähen und das Nichtwollen lässt sich auf dem Gebiete der geistigen Freiheit überhaupt nicht erst beweisen, da sie schon durch sich selbst geschlagen sind.

Aber die Erfahrung der geistigen Erleuchtung giebt dann auch weiter den besten Beweis für die göttliche Selbstständigkeit, für die Ewigkeit und heilsame Wahrheit des göttlichen Wortes der Offenbarung, welcher bis zu dieser zweiten Potenz nur immer bis zur Wahrscheinlichkeit geführt werden kann. Erst wenn dem Worte wirklich da einmal geglaubt worden ist, wo die Vernunft am Ende ihres Witzes hätte verzweifeln müssen, und wo das Wort zunächst nur als das Selbstfeindselige und Selbsttödtende der Vernunft austilgend erfahren wurde, welches uns an aller Heilung durch Gottes Wort hindert, und nun das Wort süss, rettend, himmlisch erquickend nach eigener Anleitung gefunden worden ist, dann wird es auch als die einzige, göttliche,

Digitized by Google

uns fehlende Offenbarung und Weisheit in allen Theilen weiter angenommen, und das der Vernunft am Thörichtsten Scheinende, ihr am fernsten Liegende, als die höchste, verborgene Liebe und Gnade, Erbarmung und Weisheit Gottes erkannt, oder man müsste nach der Hülfe wieder roh und undankbar von dem Worte zurückgehen, wie allerdings die Neun, nachdem sie vom Aussatze erst eben geheilt waren, thaten.

Den weiteren Beweis für die Wirksamkeit des göttlichen Wortes als etwas Selbstständiges, ewig Beseligendes, Göttliches über alle Vernunft hinaus, also dessen Wirkung von dem Irdischen nicht erst bedingt ist und mit dessen Wechsel nicht fällt, giebt die Geschichte der Kirche des Alten und Neuen Testamentes an ihren einzelnen, rechten Zeugen weiter. Die Apostel und Märtyrergeschichten zeugen von seiner überirdischen, gewissen Beseligung, wie die Geschichte des reinen Christenthumes in seiner Einwirkung auf Häuser und Staaten und deren Cultur (abgesehen von dem Unchristlichen, dem Worte noch Zuwiderlaufenden an den einzelnen Personen), auch die heilsamen Folgen des Wortes Gottes für alle Tugenden und für Gesetze, Cultur, Bildung und bürgerliches Wohl zeigen.

Also schon bei dem ersten Worte Gottes in der Schöpfungsgeschichte betreten wir das Gebiet des so erhaben Wunderbaren, was einst den weisen, humanen Heiden in Erstaunen setzte, die jetzigen überklugen, unvernünftigen Christen aber als Thorheit verwerfen. Wir sahen bereits, wie das Wunderbare darin, dass das Licht vor dem Sonnenkörper u. s. w. geschaffen ist, nur aus der gemeinsten, niedrigsten Ansicht uns entspringt, welche die Sonne nach dem äusserlichen Scheine als absolut setzt, und den Schöpfer von dem Lichte, wie von dem Sonnenkörper, und dessen höhere Ordnung und Wort ausser Augen verliert und nun erst nicht die höhere Potenz der schöpferischen Ordnung beobachten kann, in welcher die Ursache mit der Wirkung nicht ausser Zusammenhang liegt, wenn man hier bedenkt, dass Er, der Schöpfer des irdischen Lichtes, als das wahrhaftige Licht, auch vor aller Creatur gewesen ist und in

der Welt geleuchtet hat, ehe Er in der Menschwerdung einen Körper angenommen hat. So gleicht sich hier der Widerspruch aus und die erst wunderliche Sache wird wahr und nothwendig. Aber dadurch ist nun auch keineswegs die niedere Ordnung für uns aufgehoben, nämlich, dass gegenwärtig, wo der Herr, seit dem vierten Tage der Schöpfung das Licht um den Sonnenkörper u. s. w. concentrirt hat, dieses uns von da aus scheine. Das lehrt uns, wie wir die Wunder der göttlichen Offenbarung überhaupt anzunehmen haben. Nämlich, keineswegs sind sie absolute Wunder, welche allen Causalnexus überschritten und die niedere, natürliche Ordnung vernichteten, sondern sie erscheinen, von der niederen, gemeinen und ordinärsten Stufe der Natur allein aus betrachtet, nur relativ als solche, und wenn man diesen Maassstab auch für die höhere Ordnung nur einzig und allein geltend wissen will, da staunt unsere klügelnde hohe Vernunft diese Dinge und ihren Urheber an, wie die albernen Leute einst die Pendeluhr ansahen und Gaukler verdächtigten.

So macht es dieselbe Vernunft hier auf einem anderen Gebiete, und ihre eminenten, aufgeklärten Köpfe boxen wie Böcke gegen alle Ursache, gegen den Schöpfer, Sein Wort, den Himmel, das Reich Gottes und dessen Ordnung blindlings an und werden dadurch auch in Betreff der eigentlichen, tieferen Naturwissenschaft blind. Indem sie bloss physisch erkennen wollen, werden sie blind. Das drückt die griechische Volksmythe durch die Verwandlung des Aktäon in ein unvernünftiges Thier aus, da er in seiner Sinnlichkeit die Diana schauen will und die Schweizermythe von Herni am Helisee lässt diesen zur Alpenköniginn Helva zuerst sagen: „Ach, dass Du eine Sterbliche wärest oder ich wäre wie Du!“ Worauf Helva spricht: „Dein Wunsch ist närrisch. Was würdest du von deinem Haushunde sagen, wenn er verlangte, Gott solle dich zu seines Gleichen umschaffen? Wie das Thier traumhaft und trübe in seiner Vorstellung zum Menschen: so steht der Mensch mit seinem Witz und Scharfsinn zu uns!“ Als aber Herni dennoch Helva schauen will, und den Vorhang zu ihrem Rosenbade hebt,

Digitized by Google

wird er blind. Aber das Wort der Offenbarung lehrt es ernster in der Geschichte der Sodomiten, welche die beiden Bundesengel des Herrn, die bei dem gerechten Loth über Nacht zur Herberge eingekehrt sind, als ihres Gleichen mit Gewalt haben, halten und physisch erkennen wollen und sofort mit Blindheit geschlagen werden und nun herumtappen und tasten, ohne die Thür finden zu können, wie jetzt geistig unsere boshaften Sophisten, bis sie am Morgen der Erfahrung nun im Schwefel und Feuerregen umkommen. Das lehrt die Geschichte des Zauberers auch, der Paulo widerstand und sofort mit Blindheit geschlagen wurde, wie geistig unsere geistigen Gaukler, und der Brief Judä lehrt: „Was sie natürlich erkennen, darin kommen sie um, wie die unvernünftigen Thiere.“ (V. 10.).

Wider die Tyrannisirung des Wortes Gottes und der reinen Naturwissenschaft in diesem Falle dienen auch noch diese Analogieen aus dem Reiche der Natur selbst. Auch das Lebenslicht ist schon eher in dem Kinde, als die Organe seines Leibes da sind, und im vierten Monat im Allgemeinen fängt es in der gemässigten Zone an, durch seine Glieder Zeichen des Lebens im Mutterleibe von sich zu geben. Ebenso verhält sichs mit der höheren Potenz des Lebensprincipes. Ein Kind ist schon vernünftig und hat schon Vernunft, wenn es nicht ein Cretin oder sonst abnorm ist, ehe es diese Vernunft noch in der Anwendung seiner psychischen Werkzeuge offenbaren kann. Dann aber concentrirt sich seine Vernunft in der Anwendung dieser Werkzeuge.

Ebenso verhält sichs auf dem reingeistigen Gebiete. Hier wird das Kindlein von dem dreieinigen Gotte in der heiligen Taufe durch das allwirksame Wort Gottes und so wahr dieses ist, schon eher mit der Wiedergeburt beschenkt, als es schon in den Werkzeugen seines Herzens, seiner Vernunft, seines Verstandes und seiner Gedanken die Erleuchtung aus derselben haben kann. Dennoch soll aber später, zu seiner Zeit, diese durch dasselbe göttliche Wort auch stets gewirkt werden und erst, wo dieses bis zur völligen Verstockung verachtet worden ist, den Verlust auch der Wiedergeburt nach sich ziehen.

Digitized by Google

Und hier ein Wort gegen die sich so hoch und richtig vermeinenden Christen, welche das Wort des Lebens und der Gnade als an sich unwirksam und als Buchstaben im Gegensatze ihres Geistes geringe achten und trotz dem, dass sie Christen sein wollen, dennoch die Kindertaufe entweder gar verleugnen, oder dieselbe doch als einen blossen äusserlichen Ritus in der neutestamentlichen Kirche, ohne Wirkung zur Seligkeit, ansehen. Wäre die Wiedergeburt in der Taufe auch bei den Kindlein nicht der Fall, so fände bei Gott ein Ansehen der Person Statt, und die armen Christkindlein wären gar des Teufels, oder die Aeltern, die christlichen Creaturen, auch wenn sie sich wider den Glauben und Gottes Wort setzen, müssten dennoch vor Gott mit ihren Bitten mehr wirken, als der Heiland und Sein Wort, nach welchen diejenigen, welche getauft sind, Christum angezogen haben. O, dann gälte auch ein Unterschied zwischen hohen Auserwählten und nichtauserwähltem Pöbel im prädestinatianischen Sinne, und deshalb auch die *sacrosancta ecclesia romano-catholica*, eben im römischen Sinne, statt eines allgemeinen *κλῆρος* in der christlichen Kirche der Getauften, wie ihn St. Petrus lehrt, es gälten römisch dann Klerus als eigentliche Kirche und Laien und ein gebildetes und ungebildetes Christenthum im gemein rationalistischen Sinne und das Seligwerden geschähe nicht mehr ohne Werke und Verdienste durch den Glauben allein über die Vernunft, sondern durch das Mitwerk und Mitverdienst unserer Vernunft, und der Friede Gottes würde nicht mehr höher als alle Vernunft sein, sondern ginge doch nicht über die Erleuchtung unserer Vernunft und unseres Herzens hinaus, so dass der Glaube schon etwas Sinnliches, Creatürliches, Materielles geworden wäre und deshalb mit diesem also auch dahinsinken müsste und den Tod nicht bestehen und überwinden könnte, weshalb dieses Wesen wirklich verdammt ist. Denn darum wollen, auch hier schon viele und gerade aufrichtigere Seelen unter ihnen, wenn es mit ihren sinnlichen Empfindungen der Gnade zu Ende ist, und sie durch dieses Mitwirken der Vernunft verhindert werden, wieder dazu zu gelangen,

Digitized by Google

verzweifeln und meinen (zum Beweise davon, dass dieses Wesen verdammt ist), sie gehören nicht zu den Kindern Gottes sondern seien geschaffen, um verdammt zu sein! O dieser armen, armen, theuren Seelen! O dass doch jene harten, hohen Geister wirklich erst werden wollten, wie jene Kinder, welche getauft werden, und so mit allem Verstande und aller Vernunft wider das Wort Gottes ruhen, und blindlings, also kindlich Gott auf Sein Wort glauben, so würden sie durch das Wort der Gnade errettet und am dritten Tage darnach (geistlich verstanden!) ihr Verstand erst wirklich erleuchtet werden und ihre widerspenstige Vernunft und ihr Verstand auch ein Licht werden, statt eines Irrlichtes! Der Natur gemäss tritt hier auch ein Ansehen der Personen in Betreff der Wahl der Lehrer mit ein, da heisst es nun: Hier ist Christus und da ist er, indem die persönliche Vernunft und die Gabe mit der Person gilt, und diese fleischliche Verschiedenheit und Partheiung anrichtet, wie sie selbst verschieden ist.

Aber weiter! Wenn der Vernunft eine Mitwirkung zur Seligkeit in ihrem Werke zugeschrieben wird, und die Wirkung nicht aus dem allmächtigen Worte über dieselbe hinaus einzig hervorgeht, so gelten auch eben so gut andererseits Werke im Praktischen mit zur Gerechtigkeit vor Gott und zur Seligkeit und zwar auch, wie sie die Vernunft, die erleuchtete in heiligen Vätern und hohen Christen und nicht allein das bestimmte Wort Gottes als Uebung in der Heiligung, nach erlangter Kraft in der Gerechtigkeit, vorschreibt. Und das ist ja papistisch! Ebenso gelten hier nun in einem Heere von Heiligen, Sterne, welche Licht in sich selbst haben, je nachdem dem einen dieser mit seinem Werke und Werklehren, dem anderen jener gefällt. Ja auch eine Masse Monde tauchen gar in Heiliginnen auf! Alle haben eigenes Licht in sich wie der Schöpfer, denn sie werden gesucht und angerufen wie dieser, der einzige Heiland, und helfen wie dieser sonst nur hilft, ja, bestimmen Ihn in Seiner göttlichen Hülfe erst! Da geht also das Licht nicht über die dunkelen Körper hinaus, sondern sie selbst sind das Licht *in pleno* und wirken

Digitized by Google

seine Strahlen. Darüber geht denn nun auch eine neue Sonne in dem Papste auf. Der hat allen jenen Vorherigen erst das Licht in der Heiligsprechung mitzutheilen, ist also die eigentliche Sonne, welche das Licht wirkt. Folglich geht das Licht nicht über ihn hinaus, sondern muss sich ihm unterordnen, wenn es Licht bleiben soll, sonst wirds von ihm in der ersten besten Verdammungsformel ausgeputzt! So ergehts dem armen Gottesworte, wo es in einem Gliede auftaucht und z. B. noch die reine Lehre der Kirche, welche Augustinus hatte, von ihm beibehalten werden soll! Die Bibel selbst wird bloss zum Eigenthum von einzelnen geweihten Priestern gestempelt, weil sie dunkel u. s. w. an und für sich sei, dem Volke schade und dasselbe zu Ketzereien verleite, wie das unsere jetzigen sophistischen Klügler auch schon vom Papste ihrer düsteren Vernunft gelernt haben. Nur was der Papst unter dem Deckmantel der ergänzenden Tradition daraus macht, gilt, und darin ist er so Meister, die entgegengesetztesten, antichristischen Dinge ins Christenthum unter dem Deckmantel von Kirche hineinzutragen, als es auch unsere verschrobensten und eminentesten Vernünftler und Sophisten doch noch nicht gelernt haben, geschweige denn dem Volke als Heiligen Geist schon aufbürden können. Ein Statthalter Christi, eine dunkle Creatur, soll sein, als ob denn der Herr, das **allgegenwärtige** Haupt wirklich abwesend wäre und nicht auf Sein Wort, alle Tage bei uns bis an der Welt Ende!!! Darum ist hier eine Verleugnung des Principes, nämlich dass das ewige, wahrhaftige Licht über die Creatur hinaus liegt, vor dieser vorangeht und diese nicht zur Ursache hat, wie es auch das Reich der Creatur, das Reich von dieser Welt, nicht als seinen Wirkungskreis gesetzt hat, wie der Papst. Da spukt der Vater Abraham der späteren werkheiligen Juden, welcher vor Christo her gehen und über Diesen gelten soll, der doch ewig ist! Ja das Haupt der Kirche und Sein Himmelreich wird praktisch verleugnet und die Kirche mit einem sichtbaren Haupte als Kirche zu einer rechten Satyre auf die Kirche, deren Haupt unsichtbar ist, seit es gen Himmel gefahren ist, aber, als zur

rechten Hand des Vaters, allgegenwärtig und auch Seiner Menschheit nach nicht begraben liegt und eines Statthalters bedarf, sondern auch also erhöht ist. Es ist also ein Statthalter, und zumal und nothwendig ein solcher, der Christi geschriebenem Worte auch sonst zuwider handelt, eine rechte Satyre auf das gegenwärtige Haupt, welches die Sünden wirklich vergeben kann und umsonst vergiebt, weil Er die Vergebung aller wirklich umsonst erworben hat, der uns allein vom Tode erlösen kann, weil Er ihn wirklich für uns überwunden hat, und von Teufel und Hölle erretten, weil Er sie und zwar für uns wirklich besiegt hat, und welcher nun die Seelen allein durch die Zügel des **geschriebenen** Wortes und nach diesem, durch welches Er den Teufel in aller Anfechtung abschlagen lehrt (Matth. 4 u. s. w.), sänftlich zum Heile und zur Seligkeit regieren will. Während Johannes der Täufer, als der grösste Prophet, auf Christi Wort, und mehr denn alle Päpste, sich nicht werth achtet, die Schuhriemen des ewigen Lichtes aufzulösen und die Apostel in dieser Demuth von Christo Sein Wort aufnehmen, und nachdem dessen Kraft durch Wunder hinlänglich bestätigt war, es durch denselben Heiligen Geist schriftlich hinterlassen haben, und also jedermanns Diener im Geistlichen geworden sind: wer ist der, welcher sich selbst den Pantoffel anbetend küssen lässt und jedermanns, auch der Kaiser und Könige leiblicher Herr sein will? O, da ist das Licht abermals nicht über den dunklen Sonnenkörper hinaus und das Wort, welches dieses lehrt, wird als Thorheit erst recht umgedeutet. Und nach diesem nun genommenen Maassstabe soll Alles, in Religion und Wissenschaft, gemessen werden, wie die Geschichte mit Galiläi auch hier zeigt! Also hier ist dieselbe Tyrannei nur geregelt und als wirklich kirchlich, welche die blinden ungläubigen Klügler und gelehrten Sophisten bei uns ohne diesen Schein üben! Wem träte aber hierbei nicht diese ganze Kette der Verwandtschaft entgegen, welche der Aberglaube mit dem Unglauben hat? Beide sind da gewiss oder meinen doch, wo man keineswegs, ohne sich selbst zu betrügen, glauben darf. Keiner glaubt dem geschriebenen

Digitized by Google

Worte, der Schrift, welche von Gott eingegeben ist und mit welcher der Herr den Satan auch wider seine Halbschrift schlug. Ist hier nicht einerseits geistig der Sinn der Philister, welche, als Simson sichs gefallen lässt, bei ihnen zu weilen, ihn mit den Seilen der Vernunfttyrannei unter dem Namen von Kirche, also mit sieben Seilen binden? Ist da bei den Sophisten andererseits nicht die Delila, welche, als sichs der Held Simson gefallen lässt, bei ihr zu wohnen, zum Danke diese Seile von den Philistern übernimmt und Ihn selbst damit bindet, wenn sie auch hernach, wenn die Philister kommen, wie alle politischen und kirchlichen Radicalen, noch so schreit, als ob sie es redlich meine: „Philister über dir, Simson!“ Sieh den Einen Urheber des Unglaubens hinter allen seinen Schattirungen und wie wahr es ist, dass der Fürst dieser Welt sein Spiel mit den Kindern des Unglaubens treibt, indem alle dabei doch meinen, sie allein sind die Kirche und haben die Wahrheit! Irren ist zwar menschlich, und wir fehlen **alle** mannichfaltiglich. Aber der Mensch nimmt es auch mit Dank an, wenn ihm jemand beim Irren den rechten Weg zeigt, und menschlich bleibt es auch, gerne zu hören und noch zuzulernen. Aber sich allein gegen das geschriebene Wort verhärten, dieses zertheilen, zerstechen, verachten und kreuzigen, gegen Gott den reinen Kindessinn, den blinden Glauben lassen, und sich über Ihn erheben, gegen eine Wahrheit vornehm, reich, satt, unbrauchbar und verstockt zu werden, das ist übermenschlich, diese Wirkung kommt nicht aus dem Menschen selbst, sondern tritt in Folge seines Unglaubens erst ein.

Man verzeihe mir, dass ich hier scheinbar so abgewichen bin; aber das Licht ist eine zu köstliche Sache! Und das Licht ist ja auch dazu da, um die Finsterniss zu beleuchten, und wo sie es begreifen will, freundlich und selig zu erhellen! In dem Lichte gedeiht weiter die ganze Schöpfung, in dem Lichte gedeiht sie auch weiter in uns. Und weil der Drache seinen Strom ausschiesst, um dieses Licht zu löschen, und man uns als christlichen Theil auch deshalb finster heisst, mag der aufrichtige, tiefere, christliche Denker hier

Digitized by

doch einmal liebend anstehen und erwägen, wo und bei welchem Theile das Licht, abgesehen von aller Persönlichkeit, der wir ja nichts vom Lichte beilegen, in der Kirche Christi am Meisten sei?

„Und Gott sahe, dass das Licht (dieses, welches eher als die Creatur der Lichtkörper ist) gut war. Da scheidete Gott das Licht von der Finsterniss und nannte das Licht Tag und die Finsterniss Nacht."

Wenn nun das Licht in uns in dem Merken des Glaubens obenerwähntermassen angebrochen ist, so bekommen wir darnach in uns auch eine Scheidung von Licht und Finsterniss, welche uns die Analogie auf dem materiellen Gebiete durch dasselbe Wort klar macht. Nämlich, so viel wir in uns selbst nach Verstand, Vernunft, Herz und Willen und dem anderen Fleische sind, also eigentlich in uns selbst, im Anundfürsichsein, sind wir in der geistlichen Nacht und Finsterniss (ob welcher Wahrheit die modernen Philosophen uns feind sein müssen), sind wir in einem Chaos, durch welchen uns, soweit das Licht, wenn es aus dem Himmel gestohlen wird und noch in Verstand und Vernunft wie in einzelnen Gedanken sitzt, ein formeller Begriff von äusserlichen, farblosen Umrissen bei uns übrig bleibt. Aber wenn wir uns in dieser Nacht, nachdem sie der Geist Gottes uns zuerst klar gemacht hat, verlangend zu Christo bewegen lassen, dann bricht in dem Glauben aus Christo der Tag an, welcher als eine Kraft Gottes alle Finsterniss des Fleisches verschlingt und dieselbe verklärt, wie das Licht mit der Nacht verfährt. Der Geist Gottes, welcher von Christo ausgeht, ist nun der Geist der Ordnung, welcher in uns Tag und Nacht theilt und auch aus der Nacht zum Tage hinüberführt, indem er zeigt, dass, wo Christus nicht in uns ist, und wir nicht durch den Glauben in Ihm, wir in geistlicher Finsterniss stehen, welche ebenso gross ist, als sonst das Licht in uns. Aber wenn wir uns durch das Gesetz von ihm wieder zu Christo, dem wahrhaftigen Lichte, hinbewegen lassen, und bis zu Ihm hindurchgedrungen sind, lässt Er dann durch das Wort den Tag wiederum in uns anbrechen, bei welcher wiederholten Gelegenheit wir zugleich recht sehen, wie in Christo und dem Vater

Digitized by Google

kein Wechsel von Licht und Finsterniss ist, sondern Tag und Nacht eitel fortdauernde Liebe und Gnadenlicht und Vergebung.

„Da ward aus Abend und Morgen der erste Tag.“ Also nicht blos die Nacht, das Gesetz, sondern auch das Licht gehört dazu, um jedes Tagewerk in uns zu wirken. Weshalb nun diese Angabe richtig sei, dass die Nacht vor dem Tage begonnen habe, und weshalb richtig und zugleich vorbildlich Israel mit dem Abende den Tag begonnen hat, ist aus Vorherigem klar. Der Geist Gottes in uns schafft durch das Gesetz zuerst die Nacht in der Busse, die Bedürftigkeit, und treibt darin zum Tage, zur Befriedigung des Bedürfnisses im Evangelio und Glauben. Ebenso geht nun der ganze alte Bund nach göttlicher Ordnung vor dem neuen her. Dort wird das noch verborgene Licht nur noch an Mond und Sternen geahnt, an der vorbildlichen Synagoge und an den Gläubigen, namentlich an den Propheten. Dann bricht im blutigen Morgenglanze von Zion der Tag an und geht zum fernsten Westen um die Erde fort, bis er zu dem jetzt verfinsterten Oriente zuletzt zurückkehrt. „Und Gott sprach: Es werde eine Veste zwischen den Wassern“ u. s. w. bis V. 8.

Die Folge der Erfahrung von Nacht und Tag in uns ist, dass wir nun die Eigenschaften Gottes im Gegensatze von den Eigenschaften der Welt und Materie erkennen. Die ersteren, Licht auch im Finstern, lauter Liebe, Sanftmuth, Barmherzigkeit, Süssigkeit, Lieblichkeit, Freudenreich, Friede, Klarheit, Verstand, Erkenntniss, Weichheit, Zartheit, Schönheit, Reiz u. s. w. unüberwindlich und vest als göttlich, die ersteren in Summa, da hier die Rede versagt, als den geordneten, freien Himmel der Seligkeit, vest wie die Liebe selbst. Die Veste zwischen ihm und der Erde in uns bildet das Wort des Evangelii von Christo. So weit Christus Selbst geht, so weit ist auch der Himmel stabil in seinem Einen Elemente, in welchem alles Gute zusammenfliesst, wie alle schönen Grundfarben in einem Diamanten spiegeln und funkeln, ohne irgend eine trübe und üble Beimischung. Christi Wort ist die Grenze. Der Himmel ist durchs Wort, gilt auch in dieser zweiten Potenz. Jedes Wort des Evangelii ist eine

Digitized by Google

Himmelsbrust, aus welcher jeder, wo wir sie ins Herz fassen und daran saugen, die Himmelskräfte, Friede, Gnade, Freude, Trost, Kraft, Lust, Tugenden u. s. w. quellen. Dem geistig Armen, Nackten, Hungrigen, Durstigen, Kranken, Elenden, Angefochtenen, Leidenden, Schmachtenden, bis in den geistigen Todeskerker, quillt er noch hier zu ewiger Ersättigung. Wer diese hier also nicht genommen hat, sondern so reich und vollauf hatte, wird darnach Pein in den Flammen leiden. Es ist auch in uns eine Veste, welche uns von dem Himmel scheidet, eine Kluft und ein Gefängniss, in welchem wir hier für uns ruhig sitzen und füttern lassen, bis der Hammer des Gesetzes die Thüre zerschlägt und Christus uns frei macht. Sobald das steinerne Herz in der Busse gebrochen ist, quillt der Himmel in demselben; denn das Wort des Evangelii sendet dort seine himmlischen Strahlen hindurch. Wir sehen den Himmel offen und Jesum zur Rechten des Vaters. Wir schmecken den Himmel, welcher da überall ist, wo die Creatur zu sein aufgehört hat. Aber wo wir uns diese Pforte hier in der Zeit der Gnadenheimsuchung nicht haben aufthun lassen, nicht von uns ausgegangen sind, sondern uns an der Eitelkeit der Creatur, mit welcher wir in falschem Frieden gefüttert wurden, bis ans Ende genügen liessen, so öffnet sich diese Thür nicht mehr (da wir uns selbst zu sein nicht aufgehört haben, als wirs noch konnten), ausser einmal zur Ankündigung des Gerichtes, und im Verlangen nach der genommenen Eitelkeit, dem gewesenen Gotte und in dem Entbehren des so lange verachteten Himmels und deshalb in einem ewigen Brennen u. s. w. ist da die grosse Kluft, mit dem Feuer, das nicht erlöscht und dem Wurme, der nicht stirbt, die Kluft, welche zwischen dem Himmel bevestigt bleibt.

Doch der Gegensatz des Himmels hier im Leben bleibt das Sichtbare, Materielle, welches durch des Himmels Kräfte hier besteht. Ebenso ist's in uns. Wo aber da der Geist Gottes nun weiter schöpferisch wirkt, da sieht man alles noch erst recht wüst und wild durch einander gehen und kämpfen. Da ist noch keine klare Unterscheidung in den irdischen Beziehungen, und eben weil sie noch keinen Unterschied in

Digitized by Google

dem Irdischen zu machen verstehen, und doch gern allein dem Himmelslichte leben wollen, sind die schwachen, erst eben erweckten Kinder Gottes so geneigt, der Welt gar zu entfliehen, in welcher doch die neue Schöpfung nun weiter geschehen soll. Dabei besteht aber durch den Geist Gottes in uns auf dieser Stufe schon eine Veste zwischen dem Himmel und der materiellen Welt, so dass letztere denen, welche die Kräfte der zukünftigen Welt geschmeckt haben, so viel geringer ist, als der Himmel höher und köstlicher, als die Erde ist. Daraus merkt man, da derselbe Geist und dasselbe Wort hier walten, das zweite Tagewerk Gottes in der materiellen Schöpfung.

V. 9—13. Die weitere Folge aus dem Leben der wiedergeborenen Christen in Gesetz und Evangelium, in Busse und Glauben ist, dass wir in dem Gefühle unserer Mangelhaftigkeit und in dem Verlangen, uns in Allem durch den Geist Gottes auch weiter leiten zu lassen, auch bei dem Irdischen selbst einen Unterschied machen lernen. Nämlich etliche irdische Dinge fangen nun an, sich als Gott nach Seinem Worte wohlgefällig zu bewähren, während das vorher mit Allem noch schwankend erschien. Diese machen nun unseren irdischen Beruf, in welchem wir stehen bleiben. Es bestimmt bei uns selbst Stand und Beruf, Speise und Trank, Freude und Leid, Feier und Arbeit, Glück und Unglück, damit wir hierin auf dem Grunde des göttlichen Wortes als Seine Diener und Knechte bestehen. Das Andere im Gegentheile, welches wir lassen, zeigt uns der Geist Gottes als locker, lose, und als in welchem wir untergehen würden, als Sünde. Deren ist ein Meer, dessen Schmack bitter ist, wenn wirs recht schmecken. Seine Wogen werden durch das Gesetz in Bewegung gesetzt. Sie selbst sind alle Noth, wie sie auch heisse, innerlich oder äusserlich und sein Abgrund der Tod. Zwischen diesem Beiden zieht nun der Geist Gottes in uns für alle fünf Sinnen durch das Wort die rechte Grenze, und wo wir bei unserem mannichfaltigen Fehlen in die Pforten der Hölle sanken und in der Noth den Herrn anrufen, wie Jonas, da errettet Er uns wieder aus Seiner göttlichen Gnade vom Tode und stellt uns aufs Trockene.

Sonst aber bleibt hier unser Leben noch gemischt, in dem, was wir in dem Glauben in Christo leben, wir auf dem vesten Lande stehen und vestes Land in uns haben, was wir aber noch in uns selbst, oder, was gleich ist, in der Welt stehen und in ihrer Lust leben, noch im Wasser stehen. Die süssen Quellen, welche aus der Erde gehen, sind, wo das Herz durchbrochen ist, und ein Wort Gottes Trost und Erquickung darin zu fliessen anfängt, aus welchen Quellen auch Ströme des lebendigen Wassers werden.

Aber wo und sowie der Unterschied von vestem, trockenem Lande in uns gemacht, und das Wasser der Sünde in uns durch den Geist Gottes davon abgeschieden ist, tritt auch schon aus dem Boden ein Neues ein. Wo wir das Herz an sich nun so todt bemerken, gehalten für sich, dass es nicht fruchtbar in sich ist, hart wie ein Gefängniss, so dass wir mit dem Apostel seufzen: „Ich elender Mensch, wer will mich erlösen von dem Leibe dieses Todes?“ wenn wir merken, dass wir sogar nicht über uns gehen können und göttlich werden und die Sünde uns ein Stachel des Todes geworden ist und das Gesetz uns stachelt, so reizt uns zugleich das süsse Wort der Gnade, welches bisher doch Alles in uns gewirkt hat, wie wir es gerade in dieser oder jener Schriftstelle vor uns haben, dass wir seiner Kraft zur Besiegung des Todes und zur Wirkung des Lebens auch ferner vertrauen und eine zuversichtliche Hoffnung fassen. Es entsteht dabei auch ein Verlangen und ein Hunger nach dem göttlichen Worte, und um dieses als einen Saamen in sich zu empfangen, wie bei der Magd Maria, als ihr der Engel nahte und das Wort des Heiligen Geistes von der Empfängniss des Herrn brachte. Es ist dabei die Zuversicht blos aufs Wort der Gnade, mit welcher sie sprach: „Siehe ich bin des Herrn Magd, mir geschehe, wie du gesagt hast.“ Aber damit hat die süsse, göttliche Macht des Wortes, so wie wir es aufnahmen und als Leben empfingen, das Gefängniss in uns durchbrochen, unsere innere Verschlossenheit doch fruchtbar gemacht, und die Bande des Gesetzes und die Hülle des Fleisches ist durch den Sprung über die Natur hinaus ins Wort zerrissen worden, und der Stachel des Todes und der Sünde haben

selbst dazu hinbewogen und getrieben, die himmlische, süsse, zuversichtliche Hoffnung wirkt den Durchbruch selbst. Das sind die ersten neuen Triebe. Spitz sind sie in der Zuversicht und ihre Geschwister in niederer Potenz der Natur werden, als Gras ausgebildet, grün, zum Beweise, dass sie desselben Geistes Kinder sind, welcher um den Stuhl (Offenb. 4, 3) einen Regenbogen in der Farbe des Smaragdes zieht und welcher ein Ausfluss dessen ist, welcher auf dem Stuhle ist anzusehen wie ein Jaspis (blau) und wie ein Sardis (roth und also im äussersten Niederschlage des Liebestodes gelb). Und wie nun auch in diesem Regenbogen um den Stuhl 24 Aelteste im Himmel erscheinen, als Repräsentanten der himmlischen Pflanzen aus den Erlösten, so bietet die irdische Natur auch nach dem gesundesten Systeme der Beobachtung 24 Klassen von Gewächsen dar. Der erste, einfachste Trieb ist das Gras. Das wird eine Nahrung der Thiere, wo diese walten, wie bei uns die guten Vorsätze, sobald die Leidenschaften ins Spiel kommen. Aber sie sollen eigentlich den guten himmlischen Begierden, bleibend, eine Nahrung bieten, damit diese gedeihen.

Wo aber in dem Leben von Busse und Glauben der Keim des Geistes in uns höher geht, und da giebt es, wie eine Grundbeziehung in uns, auch wieder dennoch unendlich mannichfaltige, wie dieses oder jenes Wort des Geistes die Wurzel in uns bildet, da erhebt sich in uns ein Ringen der Geisteskräfte wider das Fleisch. Der Geist giebt das Weichen dem Gefängnisse der eigenen Härte, wie der Bitterkeit des Gesetzes und dem Brennen der Sünde, welches wider ihn streitet und ihm, wie er hoch geht, stets nacheilt. Aber wenn sie meinen, ihn im Fleische gefangen zu haben und aufzehren zu können, so wird der Geist in uns der ersten empfangenen Kraft aus dem göttlichen Worte eingedenk, ergiebt sich dem Fleische nach dieser Gnade zum Tode in der gewissen Zuversicht, dass aus diesem Tode durch das Wort der Gnade das Leben gewirkt wird. Und sieh! schon werden die Banden wieder durch den Geist gesprengt, wie Simson sie zerreisst! Wie aber dort die Philister zittern müssen, so auch unser Fleisch über diesen Riss und nachdem

es in diesem Fliehen nach den Seiten hin von dem Geiste gehalten wird, entstehen hier neue Triebe, und Erkenntniss wie ein Halm einen Knoten und über der Narbe Blätter und wie ein Stamm Zweige und an ihnen Blätter gewinnt. Und wie eine Eigenschaft des Geistes in uns verschieden vorwaltet, also die Gestaltung des Geistestriebes in uns vor sich geht: so auch äusserlich bei der Formation der Pflanze. Wo aber der Geist der Gnade endlich eine harmonische Durchdringung der Kräfte wirkt, und sie alle in sich aufgehen lässt, da ist das Paradies, der Himmel auf Erden, die Blüthe der Blume, und der Ruch mag von da als von der Essenz der Kräfte lieblich aufsteigen und dieselben Kräfte in der Vereinigung der väterlichen Kraft in männlicher Blüthe und in weiblicher, der aufnehmenden die Frucht und den Saamen bringen.

Sinnig ist also die Mythe von Apollo, dem Gotte des Todes, als er der Daphne nacheilt, und diese auf der Flucht am Peneusquell in einen Lorbeerbaum verwandelt wird. Vgl. Ps. 1, 3. Auch der höchst sinnige Lebensbaum der nordischen Mythologie findet hier seinen Schlüssel. Aber die Ahnung können wir aus dem hier nur Angedeuteten doch auch schon wohl abnehmen, wie Salomon (der eigentliche Orpheus?) von Bäumen, vom Ceder an zu Libanon, bis an den Ysop, der aus der Wand wächst, in hoher Weisheit singen konnte. Und wie Salomon die Braut [1]) im Liede der Lieder sagen lässt: „Mein Freund labet mich mit Blumen und Aepfeln," so schafft eine solche auch verschiedene Blume in uns ein jedes Korn Seines Liebeswortes, wenn es im Herzen behalten und darin bewegt wird und so aus der Erinnerung zur guten Zeit zu lebendiger süsser Erkenntniss erblüht und Frucht und Saamen giebt. Ja, diese Früchte, welche uns die Geisteskräfte des Freundes schmecken lassen, die in dem Worte sind, und somit auch

---

1) Dem Charakter des ganzen Alten Testamentes gemäss muss die Kirche als eine königliche Braut dargestellt werden und alle die innerlichen Verhältnisse der Seelen zu ihrem Friedefürsten in dem Typus einer ehelich-bräutlichen Liebe dargestellt werden, sonst wäre es ein uncanonisches Machwerk.

das erfahrene, aufgebrochene Wort des Geistes selbst, sind Aepfel, Aepfel des Paradieses, Früchte von dem Baume des Lebens, welche uns himmlisch erquicken und auch Saamen und Frucht übrig lassen, um Anderen auch die Erquickung in ihrem Schmachten zu gewähren.

Wenn wir aber hierbei erwägen, wie so gar nicht diese geistliche Schöpfung in unserer Macht selbst steht (weshalb Johannes der Täufer vorbildlich in der Wüste auch wilden Honig isst), und wie der Geist Gottes, wenn wir ihm nur nicht widerstreben, auch über unser Bewusstsein in uns fortwirkt, so können wir auch gar nicht mehr daran zweifeln, dass diese Tagewerke der Schöpfung nur so Statt gefunden haben, wie sie der dabei wirksam gewesene Geist Gottes, welcher auch in uns wirkt, hat verzeichnen lassen. Und das ist abermals ein Merken des Glaubens!

Wie aber die Seele, wenn sie von sich ausgeht und, der Creatur gestorben in dem Herrn, dem Herrn aller Creatur lebt, nun auch selbst Herr der Creatur wird, so bietet sich ihr in dem süssen Erinnern, und wo ein Wort in ihr lebendig wird, sich durch denselben Geist auch immer das rechte, zu ihm gehörige natürliche Kleid dar, so dass auch hier gilt, dass dem, welcher am ersten nach dem Reiche Gottes und nach Seiner Gerechtigkeit trachtet, wie den Lilien auf dem Felde, das rechte Kleid zufallen soll. Dieses ist das wahre und zugleich zierliche Denken und Göthe sagt recht wohl:

„Zierlich denken, süss erinnern
„Ist das Leben im tiefsten Innern."

Das fasst die Wissenschaft nur auf und macht so auch die Rede, und wo es gilt diese ungesucht blumig und dass das Wasser der Rede Goldsand mit sich zu führen beginnt.

Hieraus also lernen wir ahnen, wie durch den Geist Gottes auch in der materiellen Schöpfung Land und Meer geschieden sei, und wie auch dort nun auf dem Lande sofort durch das Wort, Gras, Kraut und Bäume ein jegliches nach seiner Art entsprungen seien, die da Frucht trugen und ihren eigenen Saamen bei sich selbst hatten.

V. 14 — 19. Nun erst später, als eine Folge der geistlichen Erleuchtung und Fruchtbarkeit, und nachdem wir in

das Meer der Gnade und in den Himmelsglanz derselben aufzugehen gelernt haben, empfängt auch unser Verstand und unsere Vernunft eine Erleuchtung, wie das Angesicht Mosi zu glänzen anfing, nachdem er zum Oefteren den Herrn geschaut hatte, und wie der Apostel Paulus auch in bürgerlichen Dingen aus Vergunst sprechen kann, vgl. 1. Cor. 7,6, ohne aus dem Geiste allein, und doch also die rechte Wahrheit sagt. Nun erst werden wir geübter zum Siege über das Fleisch und in dessen Gewinnung und Absonderung von der Sünde und dem Fluche, in welchem es stak, wie wir auch solche Fälle klarer durchschauen. Unsere Vernunft lernen wir nun von Gott als ein theures Werkzeug ansehen, aber um es im Geistlichen stille stehen zu lassen, wie ein klares Wasser, und dem göttlichen Worte unterzuordnen, sich demselben zu polarisiren, damit sie so eine grosse Weisheit und Erkenntniss auch für die natürlichen Dinge und Verhältnisse schöpfe. Aber zunächst lernt er auch die zwei Lichter der Weisheit und der Erkenntniss, des Gesetzes und Evangelii selbst unterscheiden, und das letztere für sein Gewissen anwenden, damit er den Himmel und den Tag in sich behalte, das erstere aber für sein Fleisch über Vernunft, Verstand, Herz und Wille und dessen fleischliche Ausflüsse fort gebrauchen, damit es ihm dessen Finsterniss und zugleich die Umrisse und verschiedenen Formen an den Gegenständen klar mache und die göttliche Form uns dagegen erhalte. Darum reihen sich dann die einzelnen Gedanken, wie Sterne, welche alle das Licht der Sonne empfangen müssen. Diesem werden unsere Vernunft, unser Verstand und unsere entspringenden Gedanken als leere, dunkle Creaturen Gottes zur Empfangung des Lichtes nun untergeordnet, dahin dieselben gerichtet. Und die empfangene und nicht ausbleibende Erleuchtung wirkt nun auch zugleich die Einsicht, wie wir allemal, wie es auch scheine, einen Segen Gottes davon tragen, wenn wir in den verschiedenen bürgerlichen Lebensverhältnissen bei dem Worte Gottes und den Geboten des Neuen Testamentes stehen bleiben und diese die freudige Seele in dem Leibe der Verhältnisse stets wird, und dass die Selbstverleugnung dabei uns keineswegs zum

Schaden wird. Er lernt aus göttlicher Lust und aus freiem geistigen Liebestriebe in jeder Lage bei Tag und bei Nacht seinen Leib in einem vernünftigen Gottesdienste Gott zum Opfer bringen, wie auch in den apostolischen Briefen die neutestamentlichen Gebote nun, nachdem bis hieher Gesetz und Gnade in ihnen dargelegt sind, beginnen. In der Kirche bleibt uns der Herr das wahrhaftige Licht, die Sonne der Gerechtigkeit über alle Lehrer, und also auch zugleich unser Schild in Seinem Worte. Wir kennen keinen Vater Abraham dem Fleische nach, wie die Juden, welche dabei wider Christum und Sein Wort anstreiten und Ihn tödten, wie sie auch Gottes Wort um der Gebote der Aeltesten willen übertreten. Wir kennen so keinen heiligen Vater, ausser dem im Himmel, dessen Creaturen wir alle sind, und ausser dem, welcher Ihm gleich ist und noch allgegenwärtig ist, wie Er spricht: Ehe denn Abraham war, bin ich. Wir lassen die Kirche uns leiten, wo sie nämlich ihr Licht von der Sonne nimmt, wie der Mond und nicht Neumond gerade eben spielen will und bitten muss: „Vergieb uns unsere Schuld.“ Die Lehrer leuchten uns wie die Sterne, welche das Licht der Sonne geben, hier aber soviel hinter Ihr zurückstehen, wie der Sterne Licht hier hinter dem der Sonne. Darum nehmen wir deren Licht aus dem Worte an, auch wo uns Sein Glanz blendet und wie Thorheit erscheint, und verachten dasselbe Licht, in der Predigt gemildert, wie die Taube auch dem Jungen das Futter aus ihrem Kropfe giebt, nicht, wo es uns die Sterne geben. Wir nutzen alles mit Liebesdrang und in göttlicher Unterordnung. Ebenso erhalten einen Nimbus, und werden uns zu einem evangelischfrischen dankenswerthen Krystallquell durch das göttliche Wort, wie sonst wohl abbildlich jemanden, der irdische Liebe im Herzen trägt, und welchem darnach alle zu ihr bezüglichen äusserlichen Gegenstände so frisch und theuer werden, die irdischen, nach ihm richtigen Verhältnisse, die *principatus*, Oberherrschaften, als Kaiser, Könige, Fürstenthümer u. s. w. die Sonne im Irdischen Reiche, auch wenn sie zu Zeiten brennt und sticht oder zu kalt ist oder gar nicht zu sehen ist, dieses Abstracte der concreten

väterlichen Gewalt in der Familie. Wir lernen durch die Erleuchtung des Gotteswortes als vernünftig ehren und lieben die *potestates*, die Obrigkeiten, welche den Befehl von den Herrschaften empfangen und die *virtutes*, die executiven Gewalten, welche den Befehl der Herrschaften vollstrecken, als göttliche Ordnung, hinter welcher das Walten der Engel und der Kampf der Geisterwelt verborgen ist, wie die Tinctur in der Pflanze, doch ohne dass diese Engel mit ihren Thronen, Herrschaften, Fürstenthümern und Obrigkeiten nur die irdischen selbst wären. Wir lernen die Unterschiede in Lehr- Wehr- und Nährstand, den Werth und das Verhältniss vom Ehestande, von Mann, von Frau als eine beständig täglich neue Gabe durch Gotteswort, und umgekehrt, von Kindern zu Aeltern, von Dienenden zur Herrschaft, von Unterthanen zur Obrigkeit, von Lehrern, Lernenden u. s. w. kennen, und in jedem Stande als um Gottes willen und auf Sein Segenswort gern und mit Liebe dienen und das Böse meiden, ja gern und lieber alles Unrecht hie zeitlich fortwährend leiden, als nur die Gottesmachung und Sein Gebot auch verlassen und so sich Gottes Segens verlustig zu machen. Der Christ bekommt hier die richtige Liebe fürs Vaterland und kann ein Wohlthäter, ein Volksfreund auch bei aller Verkennung und Schmach bleiben, wie in der häuslichsten Stille und Unscheinbarkeit. Er bekommt den rechten, reinen Sinn auch für Naturrecht und bürgerliches Gesetz und eine Scheu vor dem Selbstübelthun, wie Joseph, als Potiphars Weib ihn dazu verleiten und zwingen will. Und wie nun, wenn Tag und Nacht in einanderliefe und confundirt würde, oder die Sonne ihren Schein verlöre, oder der Mond blutig würde, oder die Sterne vom Himmel fielen und ihren Schein verlören, es übel wäre und keine Jahreszeit recht bestände und der Untergang der Welt nicht weit sein könnte, so lernt der Christ, dass es übel in der Kirche steht, wenn dort Christus, die Sonne, ihren Schein verliert und alles erstarrt, wenn auch der Thau und milde Regen des Evangelii zu Schnee und Hagel wird u. s. w. wenn von der angeblichen Sonne der Mond der weltlichen Herrschaft in Blut verkehrt wird und die Sterne

ihres Lichtglanzes beraubt werden. Er lernt einsehen, dass es da in der Kirche übel steht, wo Tag und Nacht, Gesetz und Evangelium, Irdisch und Himmlisch confundirt werden, oder wo der Mond Sonne, und die Sterne Monde, oder das die Sonne sein wollen. Ach, wo solches eintritt, einzeln oder gar vieles und alles in Menge, da sieht man an den Zeichen, dass es eine böse Zeit ist! Eine böse Zeit sieht der Christ, wo die Vernunft und der Verstand an Lehrern und Volk so verfinstert ist, dass sie sich selbst wider das Wort für das Licht achten und doch das wahre Licht verachten und es verkehrt heissen, weil sie verkehrt sind. Wo die Nacht Tag sein soll und der Tag Nacht genannt wird und das Niemand sehen will! Das Himmlische wirft sein Licht in das irdische Gebiet herüber und bestimmt auch dort Zeiten, auch deren Wetter, Tage und Jahre. Und wo dieses so in den Menschen erlischt und verwirrt wird, da ist der Verwirrung im Irdischen, in Gesetz, Staat, Obrigkeit, Lehr- Wehr- und Nährstand u. s. w. auch nicht mehr zu steuern! Auch dort erkennen wir durch das göttliche Wort und die erleuchtete Vernunft die Zeichen, Zeiten, Jahre und Tage, indem wir vergleichen und mit dem Worte zusammenhalten, wie wir das mit uns selbst thun und so eine Diagnose über unseren Zustand erlangen. Wir sehen und lernen uns selbst auf politischem und kirchlichem Gebiete entsetzen vor dem Sinne der Träumer, die das Fleisch beflecken, die Herrschaften (irdische wie himmlische) aber verachten und die Majestäten lästern, (Juda V. 8.) und uns selbst, auch mitten unter diesem ungeschlachten Geschlechte frei von diesem Wesen zu einem Lichte in der Finsterniss erhalten [1]).

Hieraus mag man das vierte Tagewerk in der materiellen Schöpfung, welche es mit der Anordnung des irdischen Lichtregimentes zu thun hat, abnehmen und wie der Geist Gottes als Geist der Weisheit, wie Er in uns wirkt, auch in der

---

1) Wie das Wort Gottes auch der klarste Spiegel der Zeiten ist (vgl. 4 Quartalheft d. Zeitschr. 1841. S. 5), sehe man auch hier sofort im Worte der Schöpfungsgeschichte.

materiellen Schöpfung gewirkt hat, wie das Regelmässige von Tag und Nacht, von den Tagen einer Woche, von den 24 Stunden des Tages von den vier Wochen des Monats von den vier Himmelsgegenden, von den vier Jahreszeiten und von den zwölf Monaten eines Jahres beweist, zumal man die vier grossen und zwölf kleinen Propheten im Alten Testamente, die Vierzahl der Evangelisten, in welchen uns Jesus Christus als gemacht zur Weisheit, zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zur Erlösung, die Siebenzahl des Geistes durchs Alte Testament (vgl. besonders Jes. 11), die Siebenzahl der paulinischen Gemeineschreiben an Heidengemeinen, wie die in der Offenbarung und die sieben Geister dort um den Thron Gottes, wie den siebenarmigen vorbildlichen Leuchter im Alten Testamente vergleicht. Die falsche, Affenweisheit weiss freilich auch hier klüger und setzt die zeitliche Wirkung über die Ursache, nämlich die ewige Offenbarung, durch welche das Zeitliche so geordnet ist. Nach ihr sollen babylonische, ägyptische und a. Weise erst die Zeit und ihre Eintheilung erfunden haben, und daraus die jüdischen Schreiber es auf die Offenbarung angewandt haben.

V. 20—23. Wo die Weisheit uns stehend geworden ist und auch fürs irdische Leben mit neuer göttlicher Lust durchdringt, da wird diese letztere, nach der Erfahrung von Nacht und Tag, auch selbstständiger, ja selbst zu einer neuen Creatur des Herzens wie bei Hiob, als er spricht: „der Herr hats gegeben, der Herr hats genommen, der Name des Herrn sei gebenedeit!“ Wie ein Meer ist die Welt in uns und wie süsse Wasser dasjenige, was der Geist Gottes von Labung und Erquickung aus seinem Worte fliessen lässt, welches aber, je ferner von seinem Ursprunge, desto näher dem bitteren Meere zufliesst. Unsere neue Creatur welche nun in diesem fliessenden Wasser durch die Macht des göttlichen Wortes ansteht, geht stromaufwärts und ist dem Ursprunge des Quells, als gläubig, trotz der Mühe und Arbeit, zugekehrt. Auch verlässt sie das Meer, sobald sie ein solches süsses Wasser entdeckt und geht aufwärts und beweist sich dadurch als eine rechte neue Lust, indem sie vorher dem

Guten, Süssen, Reinen, wie der Mühe und Arbeit zuwider war und nichts von dem, was sie thun soll, von **Herzen** gern und um Gotteswillen thut, jetzt es aber, obwohl diese alte Widerspenstigkeit sich ebenso noch regt, diese überall durch den Glauben überwindet, sie aufwärts dringt und schwimmen lässt und die Kinder Babels, die böse Widerlust, an dem Ecksteine zerschmettert, ehe sie noch aus dem Grunde des Herzens im Leben lautbar werden. Andere entstandene Creatur aus dem göttlichen Worte, wo sie im Meere der Welt entsteht, entflieht auch diesem nicht, sondern bleibt darin und schwimmt in ihm lebendig, ja wird durch das Meer, nachdem es lebendig geworden ist, auch lebendig erhalten, und weiss, mächtig geworden, das bittere Wasser von sich auszustossen wie der Wallfisch, welcher den Namen des Herrn lobt. Ps. 148, 7. Wer seine Lust an dem Herrn hat, und im verborgenen Umgange mit ihm fortbesteht, welchen die Welt zumeist nicht sieht, und wer dadurch die Kraft in ihr zu leben, ja wohl zu leben und diese Welt zu beleben bekommt, der ist ein solcher Fisch. Und in welchem mancherlei solche Lust, welche sich nicht rühmt, selbst etwas zu sein, sondern still von dem Herrn das Leben nimmt und die Welt mit ihrer Unlust besiegt und durch das Anschauen der Güte Gottes das Leben und Wohlsein inmitten der feindlichen Welt nimmt, aufgeht und sich regt und bewegt, da sind viele solcher Fische. Und wie wir sonst in Erkenntniss der Unlust in uns zum Herrn rufen müssen: „Verzeihe mir auch meine verborgenen Fehler," so regt sich nun auch im Gegensatze viel verborgene Lust, welche unbewusst, stumm und doch wohlig ist, wie dem Fischlein auf dem Grunde.

Aber die lautbar werdenden neuen Gedanken über der neuen Lust, und nach dieser, und einen Grad höher, als in dem Gebiete der Gedanken, welche durch den Trieb des Wortes Gottes entstehen und den Herrn in allen Nöthen anrufen, zu Ihm beten, Ihn loben, preisen, danken und verherrlichen, werden die Vögel in uns. Aus dem Grün des Geistes steigen sie auf, woselbst sie auch ihre Nahrung finden. Und wo dieses in uns empor wächst, da steigt auch hie und

da unsere Seele im Lobe zu Gott auf. Aber auch die Nacht steht nicht zurück, wie ja der Tag in uns damit anbricht, dass die Nacht beginnt. Wo da eine tiefe Erfahrung die Herrlichkeit des Herrn und Seine Liebe bekundet, welche wie Honig ein Sehnen nach sich lässt, da geht der Sang in Molltönen auch inniger und tiefer und aus dieser der Preis und die Verherrlichung höher. Doch jeder Laut, auch bis zum Geächze der jungen Raben verherrlicht den Herrn; denn sieh! so hört Dich der Herr, wenn Du dich als ein solcher findest, nämlich geistlich gar arm, einsam und elend, und Dir Deine eigene Stimme selbst nicht gefallen kann und Du nur mit einem schlechten Seufzer in der höchsten Noth Ihn anrufest! — Und wie eine Lerche, wenn sie früh zum Lobe ihres Schöpfers aufsteigt, auch mehrere weckt, so dass sie ihr folgen, und wie ein Feuer mehreres ergreift und in Flammen setzt, oder wo ein Ei eines Vogels gebrütet wird, ein lebendiges Junges wieder daraus entsteht: so ist auch dieses Loben und Danken, Anrufen und Beten, Preisen und Verherrlichen für uns selbst wieder, wie für Andere nicht unfruchtbar, welche auch in diese oder jene unserer Seufzer bis zu vollen Melodieen zu seiner Zeit einstimmen lernen.

V. 24. 25. Das letzte, was in dem Menschen aus dem Worte Gottes nun geboren wird, ist das Begehren, die Begierden, wie auch eine einzelne solcher Begierden und Leidenschaften immer sein Hauptfeind bleibt, und die schwache Seite eines Menschen bildet, welche er zu bekämpfen und auszurotten hat, damit an ihrer Stelle immer der neue Mensch mit seiner neuen Begierde hervorgehe, welche Christo, dem zweiten Adam, über sich aus Liebesbegierde zu Ihm die Herrschaft und alleinigen Zügel lässt. Wo aber eine Nacht rückwärts zwischen dem wahren Menschen und seiner Schöpfung tritt, da tritt man auf das Gebiet des Thierreiches, so dass man daraus auch wohl merken kann, wie die Thierschöpfung unmittelbar der Schöpfung des Menschen vorangegangen ist. Denn sobald der Mensch aus der Menschheit zurückgeht, und den Rathschluss des Dreieinigen Gottes zu seiner Schöpfung und Bestimmung verleugnet, nämlich dass er ein Bild

Gottes sei, und daher jetzt dieses Bild aus der Krippe des Christkindleins und in den Windeln des Wortes wiedernehme, hört er auf, ein wesentlicher Mensch zu sein. So bald er die edle Vernunft, welche ihm dazu gegeben ist, um Gott zu erkennen, um Ihn in Seiner Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligkeit zu empfangen, den Himmel und die Seligkeit zu ererben, abwirft, sobald er also damit aufhört auch seiner eigentlichen Bestimmung nachzukommen, hört er auf ein Mensch zu sein, wird unvernünftig, ja unvernünftiger, als die Thiere, da doch der Ochse seinen Herrn und der Esel die Krippe seines Herrn kennt (Jes. 1, 3.). Das drückt die Mythe auch durch das Herabsteigen ihrer Gottmenschen aus dem Olymp aus, bei welchem der königliche Jupiter einmal ein Stier, ein anderesmal ein Schwan u. s. w. wird, und Circe, die Herzenshexe, wo man sich in ihr Bereich begiebt und nicht die himmlische Minerva behält, wie Odysseus, verwandelt uns in Säue. Das hat den alten Drachen und die alte Schlange auch zuerst zur Bestie gemacht! Der Apostel Paulus nennt die Kreter, die solches thaten, mit den Worten ihres Dichters: „böse Thiere“ zum hellen Beweise davon, dass die Thierbenennung solcher Menschen nicht allein menschlich vernünftig ist, wie wenn die gesunde Vernunft diesen einen neidischen Hund, einen Hengst, sinnlichen Bock, grimmigen Bären, listigen Fuchs, eine giftige Schlange u. s. w. nennt, sondern auch nach dem Geiste Gottes besteht. Unvernünftige Thiere nennt sie der Brief Petri und Judä, welche da sind, um geschlachtet zu werden; denn sie hören nicht, ehe sie zu ihrer Schande und Schaden erfahren! So lange leugnen sie, wie Wahnsinnige, bei aller sonstigen Vernunft in niederer Potenz, die höheren Mächte, welche ihnen in ihrem verkehrten Sinne, oder bei ihrer Faulbäuchigkeit als eine Sonne, die das Todte zur Fäulniss bringt, zuwider sind. Und durch das Leugnen, meinen sie, werde die Thatsache an ihnen ausbleiben, und wenn sie die Wahrheit in einen Busch von Mythen oder menschlichen Grillen sich verwandeln und so den dummen Kopf zur Sicherheit darin verbergen! Da sage nun einer, ob sie nicht, als Menschen,

dummer und unvernünftiger, als der Vogel **Strauss** als Vogel ist, (Vgl. Hiob 39, 17), wenn sie auch mit der Menschheit noch nicht zufrieden, sondern als neue Philosophen Götter sein wollen?! Und wer sie in ihrer Thorheit und Lüge aus brüderlicher Liebe gegen sie oder andere Schwache noch nüchtern machen möchte, dass sie sich zum Heile ihrer Seele kehrten, muss ihnen zum mindesten ein Narr sein, oder sie würden ihn zu zerreissen und zu verdammen suchen. Wo Christus nach der Taufe im Geiste in die Wüste geführt wird, wo keine wahren Menschen, kein Wasserquell des Lebens, kein Grün mehr ist, da wohnt Er auch in der Christenheit unter Thieren, ich meine nicht die Thiere, als irdisch gute, **rein** weltliche, aber doch nicht himmlische Mächte in Königreichen, woselbst Er gerade gern auch in der ganzen Christenheit wohnt, ich meine auch nicht diejenigen geringeren, welche im Reiche, wie jedes dieser selbst sein thierisches Sinnbild als eine Hieroglyphe seiner irdisch psychischen guten Kraft und alter Tapferkeit und Talent hat, obwohl auch bei diesen der Herr gerne wohnt und sie zu Säugammen und Pflegern seiner Kirche, wie schon ihre Zwillingsgeschwister im Alten Testamente macht, ohne dazu eine Wölfin an der Tiber, oder doch diese höchstens in der allerersten Jugendzeit dazu zu erkiesen. Nein, ich meine hier, wo menschlich thierische Begierden, sowohl des Kopfes, der Vernunft und falschen Wissenschaft, kurz wo Hoffart, als auch des Bauches und bösen Willens blenden und feindselig gegen Ihn und Seinen Leib, die Kirche, und Seine Glieder, die Gläubigen, einnehmen, so dass diese geistig auch öfters noch, wie Paulus zu Ephesus, wie die grosse Diana Natur und Vernunft in geistlichen Dingen auch wider Pauli Glaubenspredigt nur gelten soll, und die Märtyrer leiblich mit wilden Thieren zu fechten haben. Wo diese nun über alle Gotteserkenntniss sich erheben, wie Kain über seinen Bruder Abel auf dem Felde, und so alsbald alles Göttliche auch in der menschlich erst noch zügelnden Vernunft ausgelöscht wird, und die Begierden in ihrer höchsten Stärke der Lust als der höchste Genuss und Himmel gelten, da wird die Thierheit zum

Gotte gestempelt, und daraus entstand sicherlich einst auch der äusserliche Thierdienst, welchen selbst die sonst so philosophischen Aegypter noch hatten! Und wer die Welt in dieser ihrer Gestalt noch heute mit richtigem Verstande anzusehen weiss, der kann noch eben so gut Fabeln aufstellen, wie es schon Aesop zu thun wusste, ohne dass die Fabeln Lüge seien, ja, ohne dass ein *Dr.* Strauss selbst diese Mythenart so erniedrigen dürfte, ohne als unsinnig zu gelten, wie er es mit dem Worte Gottes gemacht hat. Aber wer mit diesem Verstande aufwärts blickt, der mag sich nicht wundern, auch noch die alten, bekannten Thiere, von Alters her gar als göttlich zum Himmel in die Gestirne versetzt zu sehen! Es geht ja mit dem thierischen Wesen aus dem Herzen nicht anders, wenn es die Gedanken eingenommen hat. Auch dort findet man den Stier wieder, welcher Europa entführte (also im bösen Sinne), auch dort den nemäischen Löwen der bestialischen Wuth, wie die Wasserschlange des Apollo, den Krebs, der eine Geliebte Jupiters, Bären u. s. w. Und eben so war zum Gotte aus ihm selbst, der ihn regierte, Herodes ein Fuchs geworden, andere sind reissende Wölfe, andere Hunde, halsstarrige Rosse und Mäuler, Bären, Löwen und Säue, wie sie die Schrift auch nennt.

Ein Thier kann nicht Gott erkennen, sondern bleibt in dem Diesseits, bei dem Sichtbaren stehen. Der Mensch aber in vernünftiger Nüchternheit, und so lange noch Humanität in ihm ist, wenn er die systematisch aufsteigenden Stufen in der Natur sieht, dieses Geordnete, Weise, diesen Reichthum, ja, wenn er nur das Thierreich in seinen Ordnungen systematisch wie das Pflanzenreich übersieht, wird gedrungen, auf einen Schöpfer von diesem Allen zu schliessen, der über Alles ist und alle diese verschiedenen Bedürfnisse als Einer befriedigt (Vgl. Röm. 1, 19. 20.). So erhob sich das nüchterne Alterthum in seinen besten Köpfen wirklich über die geistige Thierheit und erhielt sich human d. i. auf rein menschlichem Standpunkte auch bei den Griechen, und nach ihnen bei den gebildeten Römern, deren Mythen selbst noch manche gar sinnige Reste in sich enthal-

ten und die Atheisten wurden bei ihnen als ein Greuel erachtet. Nur zu der näheren Gewissheit über den ausserweltlichen Gott mangelte ihnen die Offenbarung. Aber ihr Trachten nach Wissen und ihr Streben nach der Weisheit des Orients ging nach Offenbarung hin, dem unbekannten Gotte zu, welchen Paulus auf dem Marktplatze zu Athen verkündet hat! Diesen Sinn haben unsere neuen Atheisten keineswegs mehr, und deshalb sind sie mit dem edlen Alterthume, dessen Zeit der Unwissenheit Gott auch übersehen hat, nicht zu vergleichen und das Alterthum steht überhaupt höher, als alle unsere heutige civilisirte, entchristlichte Verbildung und blosse Nachahmung des Alterthums, bei welcher das unsinnige Heidensein- und Werdenwollen im Gegensatze von jenem selbst, in seinem Aufstreben zur Offenbarung, noch erst recht possirlich erscheint, ja, es thut wohl, sich einmal aus diesem Thierkreise auch in das rein menschliche, classische, originelle Alterthum hinüberzuflüchten, um dort wirkliche Humanität wieder zu athmen.

Wo aber diese nicht ist und man nur den Geist annimmt, welchen man begreift und welchem man gleicht, und dabei der übersinnliche, wunderbare Gott, wie alle Ursache geleugnet und nun lieber ins Blaue hineingeraisonnirt und geklügelt wird, da tritt ein blosses sinnloses Nachahmen von demjenigen als höchste Stufe ein, welches nur, wo man Ursache und Endziel im Auge behält, vernünftig ist. Man ahmt nun das Göttliche und seine Vertheidigung gegen das Ungöttliche nach, ohne doch irgend etwas Anderes ausser sich selbst als Ursache und Zweck zu setzen, man zieht zur Behauptung mit ernster, ehrbarer Miene Altes und Neues herbei, aber um sich als werdenden Gott zu setzen und die göttliche Offenbarung zu vernichten, wie man sonst gegen leere und üble Grillen verfährt. Man hat von dem Herrn und seinen Knechten etwas abgesehen, was sie als vernünftige Wesen, im Dienste des Reiches Gottes thun und macht es nach, ohne diesen Zusammenhang. Dazwischen mengen sie nun mit ebenso ernster stoischer Miene ihren eigenen Unsinn, und so kommt etwas Tolles, Aeffisches

heraus! Z. B. sieht man Muscheln auf den höchsten Bergen, so lehrt Gottes Wort, dass diese von der Sündfluth herrühren, da, als das Meer und Land noch nicht geschieden war, es noch keine Seethiere gab. Auch zeigt die vernünftige Beobachtung, dass die Seethiere auf einer späteren, höheren Stufe der Bildung stehen, als das Land und das Meer, also nicht mit diesen zugleich und schon bei deren früheren Ausbildung dagewesen sein können. Wo aber der Glaube und damit die Bestimmung der Erkenntniss der Offenbarung zur Ergänzung des uns Fehlenden hinweggeworfen und nun der gesunde Verstand auch hinweggeworfen wird, da macht man sich dennoch an diese Sache, sieht mit noch viel wichtigerer Miene die Muscheln an und macht statt der geschichtlichen Offenbarung eine eigene, nach welcher grosse Erdrevolutionen, welche viel wichtiger und breiter klingen, als die alte Offenbarung, erdichtet werden, zu welchen sie diese Dinge als Beweise produciren, also die Thatsache aus ihrem rechten Gebiete der Wahrheit herausreissen und so auch mit der sie wirkenden Ursache ausser Zusammenhang bringen, um dadurch nun äffisch nachahmend ihre aschgrauen Hypothesen als Wahrheit zu constatiren! Alles aus alter und neuer Wissenschaft wird nun dazu aufgethürmt, um dieser Gaukelei den möglichsten Anstrich von Wahrheit zu geben und so durch dieses Auflehnen, ja, wie die einäugigen Giganten den Himmel zu stürmen, bis der Stab Mosis alle ihre Gaukelei verschlingen wird! Ebenso wird anderswo das Wort aus dem himmlischen, rein geistigen und für dasselbe vernünftigen Gebiete entrückt, auf welchem gelassen, es heute auch noch seine geistige Wunderkraft bestätigt, und wider göttliche Vernunft als bloss menschlich, partiell, jüdisch u. s. w. gesetzt, als welches es die Wunder nicht hätte wirken brauchen und nicht wirken sollen, und nehmen nun die Miene an, als ob von ihnen das Heil der Wahrheit abhinge und suchen dabei durch das aus seinen vernünftigen Zusammenhange gerissene Wort, wie sie es gestellt haben, seine Wahrheit und Kraft, wie auch die zu seiner Bekräftigung geschehenen Wunder zu leugnen.

Ein gesunder Verstand hat unter dem Volke wohl dem alten Rolande hinterher auf einem Markte einen Menschenaffen abbilden lassen, welcher in seiner Zwergsgestalt nnd Narrenkappe sich wie der Held geberden will. Das ist aber eine Scene, welche auf dem Forum der Menschheit noch lebendig fortdauert, sowohl auf kirchlichem, als zeitlichem Gebiete! Ja dieser geistigen Narrheit und Aefferei läuft die meiste Welt nach, wie Janhagel einem leiblichen Eulenspiegel und Hanswurste! Z. B. wo es beliebt wird, dem Herrgott geistig nachzuäffen und somit das Geistige, aus seinem Gebiete unvernünftig hinausgerissen versteint, materiell wird, und nur noch der Verstand des Eulenspiegel bleibt, der alle Worte der Meister materiell nimmt und ausübt, und welchem nun der Geist Gottes, wie alles wahrhaft Geistige eine Thorheit dünkt, ja auch gefährlich in seiner geistigen Narrheit wird, ja, wo so selbst die vernünftige Muttersprache, sei es, dass sie kirchlich hinweg soll, und römisch werden, oder im weltlichen untermengt wird, oder gar französisch, oder philosophisch gemengelirt wird, wie der Berliner sagt, da läuft die meiste Welt nach und will den Verständigen auch zwingen, dass er es mitmache, damit er nur nicht als ein Narr erscheine.

Aber noch auch fürs zeitliche Gebiet nur ein Fall! Vernünftig ists, dass jeder Kern seine entsprechende Schaale hat, also das Volk, die Provinz, Stadt und Land, Hof, Militair, Adel, Bürger, Bauer, Gesinde u. s. w. seine verschiedene eigenthümliche Kleidung, welche mit dem Charakter im Zusammenhange steht. Vernünftig ists ferner, dass das Alter sich anders kleide, als jüngere Männer und Frauen, die Jugend wieder anders und die Kindheit abermals, wie die vier Jahreszeiten ihre eigenthümliche Bekleidung auch mit sich bringen. Vernünftig ist es auch, dass das Reiche, NB. in seiner Art und seinem Stande angemessen, besser gekleidet geht, als das Arme. Aber seit sich Paris einmal an die Spitze gestellt hat und das Rom für das Gebiet der Kleider und damit in Verbindung stehenden Mode zu sein beliebt, und hier nun, bei dem französischen, sich überall in dem Aeussersten

bewegenden Charakter auch stets ein Ende in dem Wechsel der Mode ist, macht die halbe Welt auch mit ihrer bisherigen **vernünftigen** Kleidermode ein Ende und lauscht dem Geiste, der aus Paris weht! Weil nun der Franzose, seinem Charakter gemäss, also stets das Aeusserste mitmachen will, also eine dumme Dirne und Kuhmagd eine Demoiselle, jedes Weib Madame, und jeder Lümmel ein *Monsieur* werden muss, wie Grafen und Gräfinnen nur sind, muss auch dieses von dem würdigen Haupte in alle Glieder der Nachahmer übergehen. Da muss denn nun auch die Schaale, die Kleidung eben so unvernünftig geändert werden und dem neuen Stande entsprechen, und wie daher in Paris Geschöpfe der niedrigsten Klasse mit dem königlichen Hofe in Wetteifer treten, so strebt es die ganze Narrerei in allen Fächern. Das Aeusserste, das Königliche, erstrebt sie unsinnig und rasirt durch diese seine Egalité der unvernünftigsten Selbstsucht alle vernünftige Ordnung, allen vernünftigen Tact in Kleidung, in Ständen und deren Haltung, in Volksthümlichkeit, geschichtlicher Landes- und Familieneinrichtung selbst, den Wohlstand u. s. w. Welche Aefferei!

Wenn aber dieses alles in der Christenheit vorgeht, wie einst unter den Kindern Israel alle Unvernunft und Abgötterei und das Verwerfen und Kreuzigen nur der Wahrheit geschah, so ist der Schluss sehr einfach: dass kein Christ, er mag so hoch und gläubig sein, wie er wolle, ohne allen Tadel ist, indem wir alle noch in demselben Fleische und Blute wohnen und deshalb keinen Ruhm vor der Welt voraus haben. Es benimmt uns dieses die Ursache, der Welt äusserlich zu entlaufen und uns fleischlich von ihr abzusondern, oder uns höher zu halten, als der Geringsten einen. Ja, auch die Gerechten, weil hier keine *gratia infusa* Statt findet, keine eigene Kraft und Tugend, keine Auserwählung, bei welcher wir nicht die Gnade verlieren und uns selbst derselben verlustig machen könnten, und keine innerliche Sündlosigkeit, soviel sie nicht allein in Christo ist und hier, Gottlob, noch bleibt, sondern mit der Erlangung der Gerechtigkeit erst der Kampf

mit Fleisch, Sünde und dem starken Gewappneten **beginnt**, fallen oft, wie die vielen Beispiele von Loth anzeigen. Und dagegen rettet sie keine Einsamkeit, Klause und Separation! Ja sie fallen oft plötzlich stärker und in mehr als eine bestialische Leidenschaft und Sünde zurück, wie das Beispiel Davids zeigt. Denn hierzu ist auch der Satan recht behülflich und macht Gelegenheit, wie er von dem schmalen Wege zu stossen sucht, weil er an einem Gläubigen eine Seele, die ihm entrissen ist, so wieder gewinnen will, auch durch das Aergerniss, welches ein Christmensch giebt, die schwachen Seelen blenden und vom Glauben durch Vorurtheile abwenden kann, wie den Unglauben in seiner Bosheit wider den wahren Glauben selbst bestärken. Ach, wie oft, wie oft hat der Herr über den Christen, welcher noch eben wie der reine Joseph dahinging, plötzlich, wenn Er Sich den blutrothen Rock Seiner Gerechtigkeit und Erbarmung in Christo von diesem vorgehalten sieht, in Schmerz zu rufen: Ein böses Thier hat ihn gefressen, ein wildes Thier hat ihn zerrissen! Das war diese oder jene alte Sünde und Leidenschaft und Begierde, welche aus der schwachen Seite, wo man nicht ein wachsames Auge auf sie behielt, plötzlich wieder hervorbrach und durch diese oder jene Sünde in den geistlichen Tod stürzte, aus welchem uns Der nur erretten kann, welcher ein Fluch an unserer Statt geworden ist und dadurch von dem ganzen Fluche des Gesetzes fortwährend erlösen kann und erlösen will. Ach, was lehrt uns das Evangelium Christi von dem verlorenen jüngeren Sohn, welcher das Erbtheil seines Vaters empfangen hat, als dass auch der wiedergeborene Christ in jeder Sünde einer trügerischen Hure anhängt, die unter dem Scheine der Liebe das Mark und die Güter des ewigen Lebens und der Gnade, die wir hatten, verzehrt und uns am Ende arm, nackt und elend zurücklässt! Was zeigt das Begehren der Träber der Säue, welche nicht gewährt werden, als dass auch ein Christ im Stande ist, bis zum Viehe hinabzusinken, ja, dass das Hegen jeder sündigen Begierde ein Hüten der Säue ist, und dass dabei die Begierde ins Unersättliche geht, also deren Ersättigung auch einst aufhört und die Hölle dann nur

bleibt? Ja dass Christen in diese Hölle so wohl der noch zu ersättigenden Begierde, als auch in die Qual der Hölle durch das Fröhnen der Begierde gerathen können!

Was gilt es nun, wo ein solches Elend und Unglück Statt findet? Ist da Gottes Gnade nicht über die Barmherzigkeit des ehrbaren, älteren Sohnes und der murrenden Pharisäer hinaus, welche, trotz allem Ehrbarscheinen hier nur höhnen, klatschen und am tiefsten wunden, statt zuzudecken und nach Kräften aus der Noth zu retten, (denn das besagt doch auch das jetzt so gemein gewordene Gewäsch von: „Muckern, Mystikern, Pietisten“ u. s. w.) — oder geht hier, wo sie zur Errettung Noth ist, die göttliche Barmherzigkeit nicht erst an? Dann, wenn Ersteres Statt fände, hätten die Kundschafter, welche sich mit dem Volke Israel vor den Riesen fürchteten, welche im Lande Kanaan wohnten, auch Recht gehabt und nicht grosse, rechte Todsünde gethan! Dann blieben die Kinder Enakim im Gebirge und Josua hätte sie zuletzt doch nicht noch ausgerottet! Dann ginge die Kraft des Christenthums und der Hülfe Gottes nur bis ans Christwerden hinan, und wir hätten sie dann nicht mehr nöthig, nicht mehr zu bitten: Vergieb uns unsere Schuld, wie wir vergeben unsern Schuldigern, nicht erst als Christen Gott recht zu bitten: Erlöse uns von dem Uebel. Und mit der Gesetzlichkeit kämen wir ohne Evangelium aus! Nein, die Bestien sind auch ferner zu tödten, zu überwinden, der Leib zu betäuben, so dass aus ihrem Tode hier die letzte aber auch höchste neue Creatur in uns hervorgeht! Bei dem Liebeseifer Gottes, welcher sich die Kleider zerreisst und über Joseph jammert: „Ein böses Thier hat ihn gefressen, ein wildes Thier hat ihn zerrissen,“ bei dem Schmerze, welcher sich durch alle Söhne und Töchter nicht trösten lässt, sondern lieber mit Schmerzen in die Grube fahren will, also uns bis ans Ende liebt (Joh. 13, 1) muss es gelingen, so oft auch hier und da noch bis ans Ende ein böses Thier einmal ausbrechen mag und den Christen so verschlingen. Gott gelingt es durch Seine Gnade und Vergebung an uns und durch die Kraft, welche Er uns schenkt,

so weit wir diese letztere auch hier schon nutzen. Bei dem **Blutbräutigam,** in dessen Namen wir unbeschnittenen Kinder der Sünde, wenn wir uns wider Gottes Befehl in die Herberge gelegt haben, noch im Anblicke des Gerichtes mit dem steinernen Messer des Gesetzes beschneiden und Ihn als den Erbarmer auch hierin noch vesthalten, muss es uns gelingen! (2 Mos. 4, 24 — 26.) Dann, so die Christen unglücklich etwas Tödtliches genossen haben, soll es ihnen nichts schaden und die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen vor der Gnade. Das Wort, aber auch nur dieses, wenn wirs als einen Schild dann auch nehmen und halten und als Schwerdt führen, wird die Mauer, hinter welcher wir geborgen werden und geborgen bleiben, wie z. B. die Geschichte mit dem verlorenen Sohne zeigt, welche schon Tausenden ein Fels des Heils geworden ist. Und zwar zuerst giebt uns das Wort, wie jede gute Schöpfung in Nacht und Tag vor sich geht, als in einem Tage, das Schwerdt in die Hand, die wilde Sau aufzufangen, und die selbst unter allen Schlägen sonst fühllose Drachenhaut zu durchschneiden, das Messer zum Schlachten und Beschneiden und die Axt, um der harten Bestie den Kopf einzuschlagen, bis sie zu sein aufgehört haben und in der Reue ersterben, bis wir in der Sünde stille stehen und keinen Schritt weiter in ihr mehr thun können, sondern heraus wollen und nun schreien: „Vater, ich habe gesündigt im Himmel und vor Dir, ich bin nicht werth, dass ich Dein Sohn sei, mache mich zu Deinem geringsten Tagelöhner!“ Ja, der Herr schafft auch dieses nur; denn ehe wir noch so schrieen, führte Er uns durch das Gesetz dahin und zeigte uns dabei vorlaufend auch Seine Gnade! Nun erscheint diese selbst auch über unser bestes Verstehen und Begreifen, in welcher Gott sich Selbst treu ist, in göttlicher Liebe, Gnade, Erbarmung und Hülfe in Christo, der den Fluch auf sich nimmt, Sich schlachten lässt, wie wir die Zueignung davon durch den Glauben an das Wort immer wieder empfangen. Ja, so fällt uns der Vater in Christo um den Hals mit himmlischer, überschwenglicher alter Treue und küsst uns, indem Er uns in Seinem Sohne Selbst die rothen Liebeslippen bietet und damit uns als Kin-

der dadurch wieder annimmt und besiegelt, uns das Kleid der Gerechtigkeit auch durch seine gehorsamen Diener anzieht und die Schuhe des Friedens fürs weitere Leben, damit uns dort keine Stacheln mehr wunden, deren es nun freilich manche giebt, in denen aber der Glaube nur geläutert wird, wie Gold, und die Feuerprobe gern besteht, während die Dornen zur Reinigung beitragen, statt zu schaden. So sind wir wieder Menschen durch diese unauspreisliche Liebe, durch welche wir alle nur leben und selig werden, so dass Gott auch Selbst als unser Advocat gegen die selbstgerechten Pharisäer und den murrenden ältesten Sohn auftreten kann und sagen: „Alles, was mein ist, das ist Dein," also liegt es an Dir, ob Du dasselbe von mir nehmen willst, was Du aber nicht als Sohn von mir als Vater ebenso aus Gnaden nimmst, das hast Du nicht, und dann murrst Du und wäschst so lieblos, als ob Du dadurch nicht ebenso unehrbar, ja schändlicher wärest, als mein jüngster, erretteter Sohn in seinen Sünden war, oder siehst Du denn gar nicht, dass Du noch draussen stehst und trotz meiner Bitten nicht einmal herein willst in die Gnadenkirche der erretteten, wiedergefundenen Sünder?

Aber wie wird es nun mit dem erneuerten Sohne im Herzen sein? Und davon geht das Leben aus! Doch gewiss ebenso, wie mit der Sünderin, welche „viel den Herrn liebt, da ihr viel vergeben ist?" Doch gewiss wird da ein Nachfolger Pauli, welcher, nachdem er wie ein hartes Ross wider den Stachel gelökt, aber von dem Herrn herumgeholt war, nun auch alle seine Kraft in Liebesbegierde hat umwandeln lassen und die Glieder nun ebenso zur Gerechtigkeit gebraucht, als früher zur Ungerechtigkeit? Das ist aber das Höchste und Stärkste in der Erneuerung, also dieser Theil der Schöpfung in der Wiedergeburt auch der letzte, nämlich dass die Leidenschaften und Begierden in uns durch Busse und Glauben unter Vorwirken des Geistes der Stärke (Jes. 11, 12) verklärt werden und dem Herrn dienen, Ihm in heiliger, barmherziger, selbst durch Marter und Tod nicht zu überwindenden Liebe, und

dass, je toller und giftiger und unsinniger sie vorher wider den Herrn waren und uns machten, obwohl wir dann erst wie Trunkene recht nüchtern zu sein behaupteten, sie nun um so eifriger, edler, liebeglühender und vollkommener sind, wie umgekehrt die Schlange, ehe sie im Paradiese giftig wurde, das schönste und herrlichste Thier war. Z. B. die Stärke des unvernünftigen Rosses, welches uns sonst in Widerspenstigkeit wider Gottes Wort und Jesu wahre Glieder schnauben machte und nach ihnen ausschlagen liess, wie sie auch wider Gottes vor Augen stehendes Gericht hartmäulig anrasen, bis sie dasselbe erfahren hätte, indem es darin läge, wird nun zu den zwei feurigen Rossen, welche Elias gen Himmel tragen, d. i. sie lässt uns im Dienste des Herrn ebenso im Guten eifern, wie es der Herr von dem edlen Streitrosse (Hiob 39, 19—25) zeigt, und sollten wir darob in der Nachfolge Pauli als Helden für den Glauben zeitlich erliegen, wie auch die Märtyrer bis auf die neueste Zeit und den sicheren Tod vor Augen sehen.

Dieses reiche hier zu, um zu zeigen, wie man durch den Glauben die Schöpfung auch der letzteren Thiere als dasjenige Tagewèrk aus Abend und Morgen merken kann, welches der Schöpfung des Menschen unmittelbar vorhergegangen ist und wie diese neue Schöpfung in uns auch die höchste Stufe in unserer Wiedergeburt ausmacht, welche uns zu eigentlichen Glaubenshelden erst befähigt und in den Streit ziehen lässt, während die jung erst verehelichten Männer in Israel noch nicht dazu taugen, und ein Jahr noch erst mit dem jungen Weibe daheim bleiben mögen. Ueber die Gattungen der Thiere, bis zum Gewürme in uns, ein Näheres zu sprechen, würde hier zu weitläufig werden, wie auch über die Beherrschung aller Thiere in uns durch den zweiten Adam, auch wie Gott uns als vernünftig gewordene Christmenschen auch weiser macht, als die Thiere und Vögel, welche sich immer wieder durch Köder und Lockaas blenden und ins Garn locken lassen, oder doch wenigstens wenn sie die Begierde des Hungers treibt.

Ueber das sechste Tagewerk, die Schöpfung des Menschen selbst wie über die Anwendung auf den zweiten Adam

nur einigermassen zu sprechen, würde zu umfangreich werden, obgleich die Herrlichkeiten und anbetungswürdigen Tiefen des Wortes Gottes erst in der Ewigkeit gar aufgedeckt werden, wo die Kirche sich in dem Reiche der Vollendung befindet.

Doch zur Vermeidung des Missverständnisses bemerke ich noch, dass der Geist Gottes in der Schöpfung nicht für jeden Tag ein Geeinzeltes, Zertrenntes und Gestückeltes gewesen ist, und man dahin meine Darlegung nimmer nehmen wolle, sondern ich halte auch dafür, dass bei jedem Tagewerke in Nacht und Tag, als einem Athem, immer eine besondere Kraft des Geistes vorgewirkt habe, so dass die anderen alle auch hierin, nur subordinirt, begriffen waren und die Zusammenwirkung der je sechs Geister immer den je siebenten wirkte, so dass alle sieben Augen haben und die sieben Geister der Eine Geist sind (Jes. 11, 2. Zach. 3, 9 u. s. w.). — In unseren Temperamenten spiegelt sich etwas ab, in dem Jedermann zu Zeiten cholerisch, sanguinisch, melancholisch und phlegmatisch sein kann und doch ein Temperament als charakteristisch vorherrscht. — Also auch in unserer Wiedergeburt ist nicht ein abgeschnittenes, verknöchertes Fortgehen von einer ausschliesslichen Stufe zur andern zu verstehen, sondern es ist im Vorherigen doch die Ordnung angedeutet worden, nach welcher gewisse Fortschritte, auch in jedem Momente der Wiedergeburt allerdings in ihr bemerkbar sind, obwohl bei jedem solcher Momente schon der Gesammtgeist, nur in dieser oder jener Eigenschaft besonders vorherrschend, thätig ist.

Aber dieses bleibt das Resultat: dass, wenn wir zum Merken der Schöpfungsgeschichte kommen wollen, so dass sie uns in ihrer Buchstäblichkeit und Folge, als ein Wort nur des Heiligen Geistes, zur hohen und unumstösslichen Gewissheit und zu tiefer, wohl stets schöpfbarer, erquickender, aber dennoch unergründlicher Weisheit werden soll, wir auch da, wo wir gar nicht verstehen, der heiligen Schrift, trotz Vernunft, Fleisch, Welt und Teufel, zuerst als Blinde blind und kindlich geglaubt haben müssen, damit wir als Blinde Sehende werden, statt jetzt als Sehende blind zu sein, und

dass denen, welche sich hierzu noch nicht einmal haben bewegen lassen, die Offenbarung zu aller wirklichen Kritik ein verschlossener Garten bleibt, und dass dann alle Urtheile auch wirklich ausfallen müssen, wie wenn ein Blinder (was sie auf Gottes Wort hin sind) über Farben urtheilt, wenn auch noch soviel Fleiss, Gelehrsamkeit und Scharfsinn dawider angewandt würde. Denn das bleibt ja Recht, dass keine Annahme gelten darf, ausser der, welche die Praxis und Ausübung des gegebenen Wortes wirklich bestätigt. Aber wie mögen denn nun die Vernünftler und Deutler und Glossenmacher diese Praxis erst selbst erfahren, und dann aus der wirklichen Erfahrung als Sehende sprechen können, wenn sie zuvor noch nicht einmal soviel geglaubt haben, wie es auch ein Bauerkind thut, und wie kann man nun diesen Glauben und das Wort verwerfen, ehe man sie noch irgendwie in ihrem wirklichen Werthe und in ihrer Kraft hat beurtheilen lernen?!

Und so bleibt denn und muss das Wort Gottes auch heute noch herrlicher stehen, wie schon einst auch zu Luthers u. A. Zeiten, je mehr an ihm die meiste Welt, Papst, sowie die Theologen, Gelehrte, Philosophen und sogenannte Gebildete, ja, alles Hohe zu Narren wird, so dass sie noch nicht einmal in dem Anfange seiner Erkenntniss stehen und es doch schon meistern wollen. Alle Welt mit alle ihren Sophisten, diese ungeheure Masse mit ihrer Mehr-Zahl, ihrem Witze und ihrer Gewalt kann Es Selbst nicht in ihren Koth hinunterziehen, ausser bei sich selbst nur, bei ihrem freien Willen auslöschen, wofür sie denn auch erfahren müssen, in Wen sie gestochen haben. „Das Wort sie sollen lassen stahn!“ gilt noch heute triumphirend, und dieses Wort lässt uns stehen inmitten unter dem ungeschlachten Geschlechte. Es zeigt uns und überzeugt uns innerlich, wie es eine um so herrlichere Lust ist, dann noch bei dem Reinsten, Köstlichsten, Erhabensten, überall Verkannten, Ewigen, Bleibenden zu stehen und zu versuchen, den beiden Bundesengeln Gottes, welche bei Loth eingekehrt sind, auch mit Darangabe von der Vernunft und der physischen Lebensseele bei der Welt, diesen zwei Töchtern, das Wort zu reden

und die Blinden mit sehenden Augen doch noch brüderlich zu ihrem Heile wo möglich beschwichtigen. Hier zeigt sichs, wer ein Christheld ist! Das falsche Schreien: „Philister über dir Simson!“ und dabei doch mit diesen auf dem Einen falschen, trügerischen Vernunftprincipe zu stehen, thuts doch wahrlich nicht! Für den Christen ist, wie das immer stärkere Lautwerden des Papismus mit den Greueln des Abfalls und der Sophisterei innerhalb der evangelischen Kirche und der Unwissenheit auch nur in den äusserlichsten Anfängen des Glaubens zeigt und der Hass, die Machination und Revolte gegen den Glauben der eigenen Väter, die letzte greuliche Zeit angebrochen. Ein um so herrlicherer Triumph der Kraft des Glaubens ist es, sich da auch selbst zu überwinden und im Glauben stehen zu bleiben. Nur die Spreu zerstiebt hier vor der Wahl des Gläubigseins, wo man bei dem Worte bleibt und das in uns seine Stätte lässt, da hält es uns und lässt uns in freiwilliger Heldenfreiheit stehen, die alles Irdische daran giebt und spricht: Nehmen sie uns den Leib, Gut, Ehr, Kind und Weib, lass fahren dahin; sie habens kein Gewinn, das Reich Gottes muss uns bleiben.

Ferner ergiebt sich aber auch aus dem fortdauernden Glauben für die segensreiche Auslegung des göttlichen Wortes, dass die im Alten Testamente uns von Gott geschenkte Schrift, dieses Wort Gottes mit allen seinen Wundern nicht blos als einmal geschehen, nur äusserlich geschichtlich und alttestamentlich-typisch und nunmehr abgethan zu erachten ist, sondern dass dasselbe Wort, bei diesem Charakter, dennoch thatsächlich geistig in seiner Einwirkung auf den Geist fortdauert und hier, wie schon das Wort der Schöpfung der Welt zeigt, in dem Lebendigwerden in uns in der Wiedergeburt, noch als dieselbe Wunderkraft geistig wirksam erfahren wird, als welche es im Reiche der Natur die äusserlichen Wunder gewirkt hat. Darnach hat sich also zum Heile der Seelen auch die Auslegung zu richten, und auch in dieser zweiten Potenz, im Reiche der Gnade dasselbe Wort in Anwendung zu bringen. Geschähe das nicht, wie denn dieses schon im Alten Testamente Statt fand und in dem Felsen, aus welchem Israel trank, auch Christus erkannt

wurde (1 Kor. 10, 4) und in, mit und unter dem Brodte und Weine des Hochheiligen Sacramentes noch der Leib und das Blut Christi geboten wird (das. V. 16.), so hätten die fleischlichen, bloss äusserlich beschnittenen Juden in ihrem fleischlichen Verstande der Wunder, wie des Reiches Gottes und Christi Recht gehabt, in welcher ihnen aber weder Christi Worte noch Wunder noch Person irgend etwas nützten, ausser dass sie dieselben verstanden und nahmen, wie noch heute alle fleischlichen, innerlich unbekehrten Christen und wie die Papisten das Reich Gottes überhaupt als ein Reich von dieser Welt nehmen und den Glauben in Werken geistig versteinen, auch andererseits unter Reformirten blos das Sichtbare in den Sacramenten angesehen wird, ohne dass sie aus dem Worte Gottes den Inhalt glaubten, und nun nur in der äusserlichen Schale eine Andeutung, ein Zeichen, Gedächtniss u. s. w. von dem erblicken, was sie getrennt von aller Schaale und Sichtbarkeit, wie vom Worte selbst, suchen. O Unseligkeit des Nichtglaubens, durch welches man, bei allem Herum- und Darnebensuchen doch an der seligen Erfahrung gehindert wird! Hier tritt denn freilich in der Auslegung des Wortes eine Einlegung eines zweiten Sinnes, des eigentlichen Geistes, oder eines *sensus allegoricus* u. s. w. ein. Aber was soll denn nun eigentlich gelten? Antwort: Das Wort in dem allereinfältigsten Sinne; aber doch also, dass wir dasselbe im Reiche der Gnade auch ebenso im Wesentlichen wirksam gelten lassen wie im Reiche der Natur, nach Art dieser es sich erzeigt hat, indem man es so Beides, Schale und Wesen unzertrennlich in sich tragen lässt, sonst sich aber der Erfahrung dieses Wortes an der Seele beraubt. Hier wird erst die heimliche und verborgene Rede (1 Kor. 14, 2) oder das *Mysterium* der Rede kund, hier bietet uns das Wort Gottes den wesentlichen Grund aller sichtbaren Dinge und von welchem letztere nur die Figur und ein Zeichen und Symbol sind. Hier empfangen wir aus dem Worte in dem scheinbar Uneigentlichen die höchste himmlische Realität, in welcher Form und Wesen Eins sind. Der Saame aus Ihm ist der wesentliche Same, durch welchen aller Saame in der Natur nur vorhanden ist und zugleich

als ein Abbild und Figur von diesem Samen, ebenso ist hier der wesentliche Weinstock, Weg, wesentliche Bäume, Steine, Berge, Thäler, Metalle, Wolken, Thau, Regen, Tag, Nacht, Blitz, Donner, Farbe, Vater, Mutter, Kinder, Bruder, Schwester, Braut, Bräutigam, Hochzeit, Speise, Trank u. s. w. Wie die Cherubim eine Fülle von Augen vornen und hinten haben (Offenb. 5, 6), so hat auch das Wort Gottes andererseits Augen, oder giebt sie uns erst, um das Böse recht anzuschauen, welches es auch in dem Namen am lebendigsten zugleich wesentlich vor die Augen stellt; z. B. in Feinden, Feindschaft aller Art die wesentliche Feindschaft der Seele, weshalb auch alle diese Feinde ausgerottet werden müssen, in Hure, Ehebrecherin, Abgötterei, Zauberei die wesentlichen, welche uns auch noch anfechten, in Bestien Krankheiten und Gebrechen u. s. w. Diesen verborgenen Schatz für unsere Seele haben wir, nach Anleitung der ganzen Heiligen Schrift, ebenfalls uns in dem Worte zugleich mit zuzueignen und für die Seele zugleich anzuwenden, und das muss auch die Auslegung thun, wie es bei den Propheten und Aposteln schon geschah und die Kirche immer gethan hat neben dem falschen Allegorisiren, und Luther, Joh. Arndt, Heinr. Müller, Chemnitz, Paul Gerhardt, Schmolke u. s. w. u. s. w. zu so grossem Heile der Seelen geübt haben. Ja so, wenn uns das Wort nicht blos etwas Aeusserliches ist, sondern in unserer Seele mobil wird und nun, wo man das Wesen erblickt, auch das Wort zugleich hie und da immer das rechte Kleid bietet, wird der Christ zu einer im christlichen Sinne gebildeten Seele. Und um dahin anzuregen, zu diesem Bildungsquelle hinzumahnen, welcher auch da noch fliesst, wo alle anderen Hülfsquellen und aller anderweitige hohe und gute Apparat mangelt, und uns in gänzlicher Wüste auch zum Nahrungsquelle wird, wie dem Embryonen das Mutterblut, wollte ich theuren Mitchristen auch diesen geringsten Beitrag geliefert haben.

Die Lehren der apostolischen Väter.

Ein Beitrag zur Dogmengeschichte.

Von

C. E. Francke.

III. Ignatius von Antiochien.

§. 1.

Seine Lebensumstände.

Es ist gewiss nicht unbedeutsam, dass uns von den Männern, welche in der ersten Zeit der Kirche ihren Glauben mit ihrem Blute besiegelt haben, fast nichts weiter überliefert ist, als ihr Zeugniss und Bekenntniss zum HErrn, mit welchem sie die Welt und den Tod überwanden. Scheint es doch fast, als sollte auch diese Thatsache ein Fingerzeig sein, dass die Kirche späterer Zeiten aufmerken möge, was in dem Christenleben das wichtigste und zugleich mächtigste ist; denn sonderbar muss es ihr erscheinen, dass, während aus dem Leben der Grossen und Helden der Welt beinahe alle einzelnen Umstände erzählt werden, sie von ihren frühesten Kämpen gewöhnlich nur deren letzte Zeugniss-That erfährt. Und so mag auch Ignatius uns lehren, dass das Bekenntniss mächtiger ist als der Tod; denn dies Eine wissen wir gewiss, dass er um seines Glaubens willen in den Tod gegangen ist; fast alles Uebrige aber, was von seinem Leben mitgetheilt wird, ist mehr oder weniger in Dunkel gehüllt.

Schon hinsichtlich seiner Abstammung wissen wir nicht, welchem Lande er angehörte. Tillemont *(Mem. de l'hist. II.* 87.*)* will zwar ermittelt haben, dass Syrien seine Geburtsstätte

gewesen sei; allein andere Forscher lassen ihn dem griechischen Volke angehören, und Chrysostomus, der doch so vieles in seiner Rede über ihn zu sagen weiss, giebt auch nicht die geringste Andeutung in Bezug auf seine Herkunft. Ebenso wenig lässt sich etwas Gewisses über sein früheres Leben erforschen, obgleich Metaphrastes und die griechischen Menäen erzählen, dass er das Kind gewesen sei, welches der Herr, Matth. 18, 4., seinen über den Primat im Himmelreich streitenden Jüngern vorstellte. Das aber kann nicht bezweifelt werden, dass er ein Jünger des Apostels Johannes, und ein Mitschüler des Polycarpus und Papias gewesen ist, denn Eusebius spricht es im Chronicon *ad ann. XI. Traj.* nach der Uebersetzung des Hieronymus mit Bestimmtheit aus. Gregor der Gr. lässt ihn auch *(ep. 37. ad Anast. Antioch.)* einen Schüler des Apostels Petrus sein, welche Angabe wahrscheinlich darauf beruht, dass Chrysostomus *(hom. in Sct. Ignat. martyr. Opp. tom. I. pag. 496 — 506. ed Fr. Duc.)* von ihm *(pg. 497.)* sagt: „*συνεγένετο τοῖς ἀποστόλοις γνησίως, καὶ τῶν πνευματικῶν ναμάτων ἀπήλαυσεν*," oder auch — was noch gewisser zu sein scheint — auf einem sogleich anzuführenden Zeugniss des Theodoretus. Schwieriger aber ist die Frage zu beantworten, welche Stelle in der Reihenfolge der antiochenischen Bischöfe Ignatius einnahm; denn wenn wir auch ein Wort aus dem untergeschobenen Briefe des Anacletus von Rom [1]) als unbeweisend übergehen wollen, so bezeugt doch Theodoretus im Dialog „*Immutabilis*" *(Opp. tom. IV. ed. Hal.)* [2]) und in der *orat. CLI. (tom. IV.)* [3]), dass Ignatius durch Handauflegung des Petrus in den Episkopat eingesetzt, und mit-

---

1) *Epist. III. S. Anacleti: „Tertia autem sedes apud Antiochiam ejusdem Apostoli (B. Petri) nomine habetur honorabilis: quia illic, priusquam Romam veniret, habitavit, et Ignatium episcopum constituit, et illic primum nomen Christianorum novellae gentis exortum est."*

2) „*ἀκήκοας δὲ πάντως Ἰγνάτιον ἐκεῖνον, ὃς διὰ τῆς τοῦ μεγάλου Πέτρου δεξιᾶς τῆς ἀρχιερωσύνης τὴν χάριν ἐδέξατο, καὶ τὴν ἐκκλησίαν Ἀντιοχέων ἰθύνας τὸν τοῦ μαρτυρίου στέφανον ἀνεδήσατο.*"

3) „*Ἰγνάτιος ἐκεῖνος ὁ πολυθρύλλητος, ὁ διὰ τῆς τοῦ μεγάλου Πέτρου δεξιᾶς τὴν ἀρχιερωσύνην δεξάμενος, καὶ ὑπὲρ τῆς εἰς Χριστὸν ὁμολογίας θηρίων γενόμενος ἀγρίων βορά.*"

Digitized

hin, wie es scheint, der erste Bischof zu Antiochien gewesen sei. Für diese Reihenfolge findet sich noch ein zweiter Zeuge aus dem fünften Jahrhundert; Felix III., Bischof von Rom, klagt nämlich in einem Briefe an den Kaiser Zeno den excommunicirten Petrus Fullo an, dass er sich auf die unwürdigste Weise der antiochenischen Kirche aufgedrungen und „den heiligen Bischofssitz des Märtyrer Ignatius, welcher durch die Rechte des Petrus zum Bischof verordnet sei, verunglimpft habe.“ Wenn nun auch diese Zeugnisse wegen der Entfernung der Zeit von etwas geringerem Gewicht in der Wagschaale dafür sein dürften, dass Ignatius der erste Bischof in Antiochien war — denn wir glauben nicht, den Petrus, welcher als Apostel die Antiochenische Kirche gründete, auch als ersten Bischof derselben betrachten zu können — so scheint es doch durch Chrysostomus ganz sicher gestellt zu werden. Zwar ist dieser Kirchenvater nicht viel älter, als Theodoretus und Felix III., allein da er in Antiochien lebte, und den Tag, an welchem der Märtyrertod seines Vorgängers gefeiert wurde, selbst mit einer Rede verherrlichte: so ist es höchst wahrscheinlich, dass er sich über das, was er von Ignatius sagen wollte, auf das sorgfältigste unterrichtete, und seine Worte in der eben erwähnten Homilie: „*ἐπειδὴ δὲ ἐμνήσθη Πέτρου, καὶ πέμπτον ἐξ αὐτοῦ στέφανον εἶδον πλεκόμενον· οὗτος δέ ἐστι τὸ μετ' ἐκεῖνον τοῦτον διαδέξασθαι τὴν ἀρχὴν*“ dürften daher wohl beweisen zu können scheinen, dass Ignatius der erste Bischof zu Antiochien gewesen sei. Allein es sind doch auch gewichtige Stimmen, und zum Theil aus noch höherem Alterthume, vorhanden, welche eine andere Ordnung in der antiochenischen Bischöfe Reihenfolge feststellen. Eusebius nennt nämlich *h. e. III.* 22., als er in Angabe der Bischöfe bei verschiedenen Gemeinden auch zu der antiochenischen kommt, den Evodius den ersten Bischof derselben, nach dessen Tode erst Ignatius daselbst gefolgt sei [1]), und im 36. Kap. desselben Buchs, wo er sich ausführlicher mit der Person des

1) „*ἀλλὰ καὶ τοῦ ἐπ' Ἀντιοχείας Εὐοδίου πρώτου καταστάντος, δεύτερος ἐν τοῖς δηλουμένοις Ἰγνάτιος ἐγνωρίζετο.*“

Ignatius beschäftigt, bezeichnet er ihn schlechthin als den zweiten Bischof zu Antiochien nach Petrus [1]). Da nun höchst wahrscheinlich ist, dass der sonst so genaue Eusebius auch hier, namentlich in der ersteren Stelle, wo er die Absicht hatte, die Reihenfolge der antiochenischen Bischöfe anzugeben, mit seiner gewohnten Akribie verfahren ist, so muss uns schon dieses eine Zeugniss an der Richtigkeit der Angaben aus dem fünften Jahrhundert zweifelhaft machen. Hiezu kommt aber noch, dass Hieronymus *de vir. ill. cp.* 16. [2]) dem Ignatius die dritte Stelle unter den antiochenischen Bischöfen anweisst, indem er den Petrus als den ersten betrachtet. Diese Feststellung hat sich auch am weitesten verbreitet, und wir finden sie im ganzen Mittelalter, wo sie von Nicephorus Callistus *(lib. II.* 35.*)* und Metaphrastes *(vit. Ignatii)* an bis in die römischen Martyrologien und Calendarien übergegangen ist. Auch der ausführlichste Biograph des Ignatius, Halloix, hat sie im 2. Kap. seiner *vita Ignatii* beibehalten, indem er zugleich mit Baronius *(Annal. eccl. anno* 45. *num.* 14.*)* den Versuch verwirft, welcher in den Anmerkungen zu dem *Martyrologium Romanum* vom J. 1586 gemacht und von Baronius *ad ann.* 45 und *ad ann.* 71 wieder aufgenommen wird, jene beiden divergirenden Angaben des Alterthums auszugleichen. Dort wird nämlich angenommen, dass in der apostolischen Zeit zu Antiochien zwei Bischöfe gewesen seien, einer von Paulus für die Heidenchristen, und einer von Petrus für die Gläubigen aus dem Volk Israel geweiht; jener sei nun Ignatius [3]), dieser Evodius gewesen [4]). Der scheinbare Widerspruch in den Nachrichten über die

---

1) „ὅ, τε παρὰ πλείστοις εἰσέτι νῦν διαβόητος Ἰγνάτιος, τῆς κατ' Ἀντιόχειαν Πέτρου διαδοχῆς δεύτερος τὴν ἐπισκοπὴν κεκληρώμενος."

2) „*Ignatius Antiochenae ecclesiae tertius post Petrum apostolum episcopus.*" Vgl. *Socrat. h. eccl. VI.* 8.

3) Diese Annahme gründet sich auf eine Stelle in den *Constit. Apost.*, wo *VII*, 46 gesagt wird, dass Ignatius vom Apostel Paulus ordinirt sei.

4) Baronius setzt noch hinzu, dass Ignatius dem Evodius geweihen sei, und dieser dann allein den Episcopat verwaltet habe. Ebenso Natalis Alexander in *Dissertat.* 14. *saec.* 1. Aber Halloix *vit. Ignat.* und Heinr. Hammond, *dissert. de epist. Ignat. V.* 1. widersprechen dieser letztern Annahme und behaupten mit dem *Martyrol. Rom.*, dass Ignatius mit dem Evodius zusammen die bischöfliche Würde bekleidet habe.

Stelle des Ignatius in der Reihe der antiochenischen Bischöfe lässt sich jedoch auf einfache Weise lösen, wenn wir nur zuerst festhalten wollen, dass es gar kein eigentlicher Widerspruch ist, indem weder Felix III., noch Theodoretus, noch Chrysostomus den Ignatius als ersten Bischof der antiochenischen Gemeinde bezeichnen, sondern nur sagen, dass er von Petrus verordnet sei, und wenn wir dann eine Nachricht berücksichtigen, welche des Eusebius Chronicon bei Hieronymus *(ad ann. Claudii imp. II.)* mittheilt, und welcher zufolge Petrus im dritten Jahre des Claudius den Evodius als ersten Bischof von Antiochien ordinirt habe, welchem dann, nachdem er in der neronischen Verfolgung den Märtyrertod gefunden, unser Ignatius succedirt sei. Wenn nun auch diese Stelle darin keinen Glauben verdient, dass sie den Petrus 25 Jahre Bischof zu Rom sein lässt: so giebt sie doch zu erkennen, wie man schon in jener Zeit die Succession des Ignatius auf den Evodius zu vermitteln suchte. Und in der That halten auch wir dies für den geeignetsten Weg hiezu, dass Evodius nur kurze Zeit den Episcopat verwaltet habe, und Ignatius noch von Petrus [1]) an seine Stelle verordnet sei; denn die Stelle bei Eusebius (III. 22.) ist viel bestimmter und gewisser, als Chrysostomus von der Nachfolge des Ignatius auf den Petrus spricht.

Ueber das Antrittsjahr des Ignatius lässt sich nichts mit Gewissheit festsetzen; denn wie die Berechnung der *Acta Sanct.*, nach welcher Evodius in der neronischen Verfolgung den Märtyrertod fand und Ignatius ihm nach der Ermordung des Kaisers Otho im J. 69 nach Christi Geburt folgte, sich zwar auf eine Stelle im Chronicon des Eusebius beruft, im Grunde aber doch auf der Annahme beruht, dass Ignatius jenes vom HErrn seinen Jünger dargestellte Kind und damals etwa 6 oder 7 Jahr alt gewesen sei *(Act. Sanct. ad I. febr. pg. 18 a.)*: so finden sich hierüber auch nicht die geringsten Andeutungen, auf welche sich etwas nur einigermassen historisch Wahrscheinliches bauen liesse. Ein desto

1) Halloix a. a. O. behauptet zwar, aber mit Unrecht, dass ihm der Evangelist Johannes diese Würde ertheilt habe.

schöneres Zeugniss aber findet sich für sein Wirken und Leben im Amte, und er ist es selbst, der es ohne Willen und Wissen abgelegt hat, und zwar mit so wahren und einfachen Zügen, dass ein so frisches, lebensvolles Bild wie auf der einen Seite höchst erquicklich, so auf der andern sehr ermunternd und anreizend sein muss, und sich das Wort eines englischen Abtes im 7. Jahrh. an seine untergebenen Geistlichen wohl begreifen lässt, wenn er ihnen zurief: Sehet den Ignatius an und bekennet, dass ihr nicht werth seid, Diener der Kirche zu heissen *(cf. Act. Sanct. l. c.)*. In seinen Briefen weht eine so innige, so tiefe und warme, ja begeisterte Liebe zu der Person des HErrn, eine so herzliche Hingebung an die Gemeinde, eine so zarte, fast ängstliche Sorge für das innere und äussere Wohl derselben, ein so brünstiges Verlangen, mit seinem Gott vereint zu werden, dass wir es nimmer für ein rhetorisches, sondern nur für gerechtes Lob ansehen können, wenn Chrysostomus seiner Gemeinde zuruft *(l. c. pg. 497.)*: *σκοπεῖτε γὰρ· προέστη τῆς παρ' ἡμῖν ἐκκλησίας γενναίως, καὶ μετὰ τοσαύτης ἀκριβείας, μεθ' ὅσης ὁ Χριστὸς βούλεται*, und im Verlauf der Rede „getrost" behauptet, dass er das Bild, welches der Apostel 1. Tim. 3, 1 ff. vom Bischofe entwirft, genau wiedergegeben habe (*l. c. pg. 500.)*, hätte uns auch Theodoretus die Anerkennung, welche Ignatius in der ganzen alten Kirche fand, nicht bezeichnet, wenn auch nur mit einem einzigen, so doch viel sagenden Worte, indem er ihn schlechthin „*Ἰγνάτιον ἐκεῖνον τὸν πολυθρύλλητον*" nennt *(orat. CLI. Opp. tom. IV. pg. 1312.)*. Sokrates erzählt uns in seiner Kirchengeschichte (VI, 8.) ein merkwürdiges Ereigniss aus dem Leben des Ignatius, und knüpft daran einen fast allgemeinen liturgischen Gebrauch in der alten Kirche. Bei Gelegenheit, wo er referirt, welche Unruhen unter Chrysostomus in Konstantinopel dadurch entstanden seien, dass die Arianer bei Nachtzeit Hymnen abgesungen haben, in welchen sie die Homousianer verhöhnten, wodurch dann Chrysostomus veranlasst sei, von den Seinigen ebenfalls Antiphonien des Nachts singen zu lassen, setzt er hinzu: „es muss aber auch gesagt werden, woher die Gewohnheit, Antiphonien zu singen, in der Kirche ent-

sprungen ist. Ignatius von Antiochien in Syrien, vom Apostel Petrus an der dritte Bischof, welcher auch mit den Aposteln selbst zusammenlebte, sahe ein Gesicht der Engel, welche in antiphonischen Hymnen die heilige Dreieinigkeit priesen, und übergab die (Gesangs-) Weise des Gesichts der Gemeinde zu Antiochien; woher diese Ueberlieferung in alle Gemeinden übergegangen ist. Dies ist die Ueberlieferung von den Antiphonien.“ [1]) Diese Begebenheit ist so einfach erzählt, und trägt so wenig den Charakter der Dichtung, dass sie nur als ein Seitenstück dessen erscheint, was dem Propheten Jesaias (Kap. 6.) widerfuhr, dass wir auch gar nicht an ihrer Wahrheit zweifeln mögen, zumal sich bei Ignatius ein Gemüth bekundet, welches wohl zu ekstatischen Zuständen geneigt gewesen sein dürfte.

Nach Hieronymus *(de vir. ill. cp. XVI.)* hat Ignatius im zehnten Jahre des Trajan den Märtyrertod erlitten, was insofern gut in die geschichtlichen Verhältnisse hineinpasst, als Trajan, nachdem er die Dacier und Scythen besiegt hatte, nach Dion, nach Rom zurückkehrt, im J. Chr. 104., im folgenden Jahre aber einen Krieg gegen die Armenier und Parther unternimmt, und deshalb über Griechenland nach den Orient zieht. (Wahrscheinlicher jedoch ist die Berechnung des Johannes Malala, nach welcher Ignatius nicht vor dem 18. Jahre des Trajan, d. i. nicht vor 115 nach Chr. den Märtyrertod erlitt.) Nach Metaphrastes nun empfängt der Kaiser, als er auf diesem Zuge in Antiochien verweilt, Kunde vom Ignatius, als einem Haupt der verhassten Christen, und lässt ihn vor sich fordern. Ein Gespräch, welches zwischen Trajan und Ignatius geführt sein soll, hat Möhler Patrol. S. 108. 109. nach dem gewöhnlichen Martyrium

---

1) „*λεκτέον δὲ καὶ ὅθεν τὴν ἀρχὴν ἔλαβεν ἡ κατὰ τοὺς ἀντιφώνους ὕμνους ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ συνήθεια. Ἰγνάτιος Ἀντιοχείας τῆς Συρίας, τρίτος ἀπὸ τοῦ ἀποστόλου Πέτρου ἐπίσκοπος, ὃς καὶ τοῖς ἀποστόλοις αὐτοῖς συνδιέτριψεν, ὀπτασίαν εἶδεν ἀγγέλων, διὰ τῶν ἀντιφώνων ὕμνων τὴν ἁγίαν τριάδα ὑμνούντων, καὶ τὸν τρόπον τοῦ ὁράματος τῇ ἐν Ἀντιοχείᾳ ἐκκλησίᾳ παρέδωκεν· ὅθεν καὶ ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις αὕτη ἡ παράδοσις διεδόθη· οὗτος μὲν οὖν ὁ περὶ τῶν ἀντιφώνων ὕμνων λόγος ἐστίν.*“ Diese Stelle ist zugleich ein Zeugniss dafür, dass Ignatius nicht der erste, sondern der zweite Bischof zu Antiochien gewesen ist.

mitgetheilt; es ist aber im Alterthum so gar nicht verbürgt, dass es, ob es gleich auch Metaphrastes erwähnt, als blosse Dichtung zu Gunsten des von Ignatius sich selbst gegebenen Beinamen Theophorus angesehen werden muss. Der Kaiser verurtheilte den Ignatius, dass er im Amphitheater zu Rom von Löwen zerrissen werden sollte. Und nun wurde der Märtyrer unter starker und enger Wacht durch Kleinasien nach Rom geführt. In Smyrna erquickte er sich noch einmal bei seinem Freunde und Mitschüler Polycarpus und schrieb seine Briefe an die Ephesier, Magnesianer, Trallenser und Römer. Von Smyrna ging der Zug weiter nach Troas, und von hier schrieb er noch einmal an seinen Polycarpus, und an die Gemeinden zu Philadelphia und Smyrna. Er selbst entwirft in seinem Briefe an die Römer mit kurzen Zügen ein lebendiges Bild seiner Leiden auf diesem Wege: „von Syrien bis Rom kämpfe ich mit wilden Thieren, zu Wasser und zu Lande, bei Nacht und bei Tag an zehn Leoparden gefesselt, nämlich die Fahne Soldaten, welche durch meine Wohlthaten nur wilder werden. Aber ich werde durch ihre Ungerechtigkeiten nur gelehrt, doch dadurch bin ich nicht gerechtfertigt. O! möchte ich der Thiere geniessen, welche mir bereitet sind!“ Mit dem innigen Verlangen nach dem Erlöser, welches sich in diesen letzten Worten ausspricht, kam er zu Rom an, und wurde nach der Berechnung des Herm. Greuen *(Auctuar. Usuardi)* und Ado *(Ms. monast. S. Laurent. cf. Act. Sanct. l. c.)* am 24. Novbr., nach der des Beda am 23. Novbr. oder nach andern am 17. Decbr. im Amphitheater von Löwen zerrissen. Nach Irenäus (bei *Euseb. h. e. III.* 36) verschied er mit den schon brieflich der römischen Gemeinde ausgesprochenen Worten: „*σῖτος εἰμὶ θεοῦ, καὶ δι' ὀδόντων θηρίων ἀλήθομαι, ἵνα καθαρὸς ἄρτος εὑρεθῶ*,“ ein tief ergreifender Zeuge der Liebe zu Christo, und eine gewaltige Stimme in unsere Zeit herüber. — [1])

---

1) Wir können uns nicht enthalten, hier eine Legende mitzutheilen, welche auf eine liebliche Weise zeigt, wie tief das Mittelalter des Ignatius Liebe zu seinem Erlöser erkannt und aufgefasst hat; sie wird zuerst von Martinus Polonus *(Chronic. ad temp. Traj.)* und dann von Vincent von Beauvais *(Specul. historial. X, 57)* erzählt, gerundeter aber und

§. 2.

Seine Schriften.

1) Literargeschichtliches.

Ueber die Aechtheit der sieben Briefe, welche von Eusebius *h. e. III*, 36. und Hieronymus, *de vir. ill. XVI.* dem Ignatius zugeschrieben werden, ist sehr viel und heftig gestritten worden, theils aus einem literarischen Missgeschick, welches sie betroffen hatte, theils deshalb, weil die Bestreiter der Aechtheit nicht Selbstverläugnung und Sachkenntniss genug besassen, um mit freiem Auge den wahren Bestand der in Frage stehenden Briefe zu erkennen und zu erfassen. Vorzüglich waren es drei Richtungen, in welche dieser Streit sich zerspaltete, indem einige, und unter ihnen die beiden berühmten Herausgeber derselben, Isaak Voss und Jacob Usher und besonders Joh. Pearson, *(Vindic. Epist. S. Ignat.)*, die Aechtheit der kürzeren Recension behaupteten, welche Ansicht später auch in der lutherischen Kirche grossen Beifall fand, wie auch unter den reformirten Episkopalen; andere hingegen, und an ihrer Spitze der gelehrte Presbyterianer Johann Dalläus *(de scriptis, quae sub Dionysii Areopagitae et Ignatii Antiocheni nominibus circumferuntur)* suchten nachzuweisen, dass die Briefe, weder wie sie in der kürzern noch wie sie in der längern Form vorliegen, vom Ignatius herrühren, sondern dass beide Recensionen wohl einen ächten Kern enthalten, aber so stark interpolirt seien, dass es der Kritik äusserst schwer fallen werde, ihn wieder herauszufinden. Noch einige Wenige endlich haben die längere Recension als die ächte Form der Briefe des Ignatius darzustellen versucht. Und dies kann gar nicht Wunder nehmen, wenn

---

voller findet sie sich bei Antoninus *(Chronic. I. tit. VII. cp. 1 u. 2.)* und Boninus Mombritius *(vit. Ignat.)*, welche sie in folgender Gestalt geben: Mitten unter allen Qualen liess Ignatius nicht ab, den Namen Jesu Christi anzurufen, und als ihn seine Peiniger fragten, warum er diesen Namen so oft wiederhole, antwortete er: Dieser Name ist mir ins Herz geschrieben, und deshalb vermag ich von seiner Anrufung nicht abzustehen. Nach seinem Tode waren die, welche dies gehört hatten, neugierig es zu erforschen, und nahmen deshalb sein Herz aus seinem Körper heraus, zerlegten es in einzelne Theile, und fanden mitten durch das Herz den Namen „Jesus Christus" mit goldenen Buchstaben geschrieben. —

die Art und Weise und die geschichtlichen Verhältnisse berücksichtigt werden, in denen diese Briefe bekannt wurden. Zuerst nämlich erschienen sie nur in lateinischer Uebersetzung nach der längern Recension, bunt durcheinander. So finden sich in der Ausgabe des Faber Stapulensis, Strassburg 1511., elf Briefe in dieser Ordnung: 1) an die Trallianer, 2) Magnesianer, 3) Tarser, 4) Philipper, 5) Philadelphier, 6) Smyrnäer, 7) an den Polycarp, 8) an die Antiochener, 9) an den Hero, 10) an die Ephesier, 11) an die Römer. [1]) Die Verwirrung in den Ansichten über dieselben musste noch grösser werden, als im Jahre 1516 Symphorianus Champerius zu Lyon eine Ausgabe veranstaltete, in welcher er funfzehn Briefe unter dem Namen des Ignatius in alter lateinischer Uebersetzung darbot, indem zu den in der Ausgabe des Faber enthaltenen noch hinzukamen: zwei Briefe an den Apostel Johannes, und einer an die Maria Cassobolita, deren Vertheidigung Champerius eine eigene seiner Ausgabe angefügte Abhandlung widmete. Diese alte lateinische Uebersetzung der funfzehn dem Ignatius beigelegten Briefe wurde nun öfter gedruckt, zu Köln 1536 und 1556., mit den Kommentarien des Karthäusermönchs Dionysius zu den s. g. Werken des Dionysius Areopagita; zu Antwerpen 1540 mit den Briefen des Martialis, Dionysius und Antonius, und wiederum zu Köln 1565 mit den Briefen des Klemens von Rom. Doch auch in Frankreich wieder und in der Schweiz erschienen Ausgaben dieser Briefe in lateinischer Uebersetzung mit grösserer oder geringerer Benutzung der von Champerius herausgegebenen Recension, denn in den Jahren 1520 und 1551 wurden sie zu Paris und Basel gedruckt; und es ist leicht zu ersehen, welchen Eingang sie unter den damaligen Verhältnissen in der römisch-katholischen Kirche finden mussten, deren Gelehrte in jener Zeit, welche von einem weit wichtigern Gegenstande so mächtig bewegt war, die historisch-kritische

1) Schon im J. 1495 waren zu Paris drei Briefe des Ignatius in einer alten lateinischen Uebersetzung gedruckt worden, nämlich einer an die Jungfrau Maria und zwei an den Apostel Johannes. Diese liess jedoch Faber Stapulensis weg, *quod tenebris omnium dignissimae fuerint.* —

Sichtung und Feststellung gern unterliessen, zufrieden ein Document aus dem grauen Alterthume zu besitzen, worin die wankend gewordene Autorität des Episkopats so dringend eingeschärft wird. Auf die Protestanten musste die Gestalt der Briefe, in welcher sie dieselben kennen lernten, von vorn herein keinen günstigen Eindruck machen, und sie waren viel zu sehr mit wichtigern Dingen beschäftigt, als dass sie den langwierigen und in jener Zeit so wenig unterstützten Untersuchungen über Aechtheit und Unächtheit derselben ihre Mühe und Kräfte hätten widmen können und wollen. Daher machte es auch keinen besondern Eindruck auf die gelehrte Welt, als Valentin Frid (Paceus) den alten griechischen Codex dieser Briefe auf der Augsburgischen Bibliothek im J. 1557 zu Dillingen abdrucken liess. Indess war doch jetzt der Weg geöffnet, zu einem begründeteren Urtheile über dieselben zu gelangen, indem man die schon längst bekannte lateinische mit der eben erschienenen griechischen Recension vergleichen konnte, und durch die Reformation war der Forschungstrieb zu sehr geweckt, als dass dies nicht hätte geschehen sollen. [1]) Wilhelm Morel liess auch im J. 1561 eine Ausgabe erscheinen, in welcher er die Recension des Paceus mit der alten lateinischen Uebersetzung verglichen, und nach ihr restituirt und verbessert hatte. Ihm folgte Hieronym. Vairlenius, welcher 1566 und 1572 eine neue Uebersetzung der Briefe edirte und sie mit Anmerkungen versah [2]), und endlich ver-

---

1) Im J. 1559 erschien zu Basel bei Andreas Gesner: *Θεολόγων διαφόρων συγγράμματα παλαιὰ καὶ ὀρθόδοξα seu Theologorum aliquot graecorum veterum orthodoxorum libri latinitate donati*, unter denen neben den Decreten der Apostel und 13 alter Concilien, der Apologie des Athenagoras mit Conrad Gesner's Uebersetzung, desselben Tractat über die Auferstehung mit der Uebersetzung des Pet. Nannius, des Aeneas von Gaza Theophrastus mit Joh. Wolffs Uebersetzung, des Sydonius Rede von der Verachtung des Todes, des Hermias Verspottung der heidnischen Philosophen und des Agapetus Paränesen an den Kaiser Justinian, auch des Ignatius zwölf Briefe im griechischen Texte sich befanden. In der Vorrede versichert Andreas Gesner, der Onkel Conrad Gesners, dass er das griechische Ms. aus der Bibliothek des D. Gaspar von Nydpruyck erhalten habe, und scheint die Ausgabe des Frid nicht zu kennen. Die lat. Uebersetzung in dieser Ausgabe ist von Joh. Beumer, sie ist aber mehr Paraphrase, als Uebersetzung.

2) Bill nennt den Vairlenius von allen Interpreten des Ignatius den tüchtigsten und fleissigsten.

anstaltete der gelehrte Doctor der Sarbonne, Müstreus, eine griechisch-lateinische Ausgabe derselben zu Paris 1608 und 1624, welche er reichlich mit eigenen und des Vairlenius Anmerkungen ausschmückte.

Es lag in der Beschaffenheit dieser Recension, dass sie bei den Protestanten, deren kritisches Auge durch die im Lichte der Wahrheit angestellten Studien des christlichen Alterthums geschärft und geübt war, keinen Eingang fand, und sie mussten sich im Allgemeinen negirend gegen dieselbe verhalten. Aber auch bei den Katholiken waren durch die nähere Beschäftigung mit derselben Zweifel an ihrer Aechtheit entstanden, und schon Bellarmin äussert *de Scriptor. eccl.* und *de Eucharist. lib. IV.*, dass man auf einen handschriftlichen Codex dieser Briefe, der sich zu Florenz befinde, zurückgehen müsse, und ihm stimmten der gelehrte Franz von Turin und Thomas Massuet bei. Um diese Zeit entdeckte der reformirte Bischof von Armagh in England, Jacob Usher, eine alte lateinische Uebersetzung der Briefe des Ignatius und liess sie 1642 zu Oxford drucken. Da diese von der bisher bekannten Recension, weil sie die kürzere gab, sehr abwich, wurde die Aufmerksamkeit der Gelehrten von neuem mit grösserem Eifer auf dieselben gelenkt, und als Isaac Voss auf seiner Reise nach Italien durch die Gunst Herzogs Ferdinand II. Zutritt in die Mediceische Bibliothek zu Florenz fand, benutzte er diese Gelegenheit und schrieb den griechischen Codex der ignatianischen Briefe ab, und gab diese Recension 1646 mit der von Usher edirten lateinischen Uebersetzung zu Amsterdam heraus. Der Florentinische Codex enthielt die Briefe in folgender Ordnung: 1) an die Smyrnäer, 2) an den Polycarp, 3) an die Ephesier, 4) Magnesier, 5) Philadelphier, 6) Trallenser; und zwar diese sechs in der kürzern Recension, mit welcher die Citate der Kirchenväter genau übereinstimmen; 7) der Maria Cassobolita an den Ignatius; 8) des Ignatius an die Maria Cass., 10) an die Tarser [1]). Die beiden lateinischen Codices, welche Usher

1) Den Brief an die Römer gab Voss zuerst heraus, wie er sich in den bisher gangbaren Editionen fand, dann aber restituirte er ihn, mit Hülfe der

seiner Edition untergelegt hatte, enthielten zwölf Briefe, welche der gelehrte Bischof in folgender, etwas veränderter Ordnung wiedergegeben hat: 1) an die Ephesier, 2) Magnesier, 3) Trallenser, 4) Römer, 5) Philadelphier, 6) Smyrnäer, 7) an die Maria Cassab., 8) an den Polycarp, 9) an die Tarser, 10) Antiochener, 11) an den Hero, wobei er den Brief der Maria Cass. an den Ignatius weggelassen und den Brief an den Policarp unter die unächten rechnet.[1]) — Ob nun wohl die Briefe des Ignatius in der griechischen Recension aufgefunden waren, welcher die Citate der Kirchenväter genau entsprechen, so war damit das kritische Geschäft nicht beendigt, nur erst recht begonnen, und es konnte nicht fehlen, dass die gewichtigen Gründe, mit denen Voss die Aechtheit der sechs ersten Briefe in seiner Ausgabe erwies, nicht sogleich allgemeine Annahme fanden, da ja derselbe Florentinische Codex auch drei entschieden unächte enthielt und der Brief an die Römer ganz fehlte. Doch auch dieser ward später von Theodor Ruinart in der Colbertinschen Bibliothek aufgefunden und Cotelier ordnete nun die ächten in die eine, die interpolirten in die andere und die unächten in die dritte Reihe, und versah alle mit einer neuen Uebersetzung. Thom. Ittig hat in seiner *Bibliotheca Patrum Apostolicorum graeco-latina, Lips.* 1699 zuerst die sieben von Eusebius erwähnten Briefe mit lateinischer Uebersetzung in folgender Reihe gegeben: 1) an die Smyrnäer, 2) an Polycarp, 3) an die Ephesier, 4) Magnesier, 5) Philadelphier, 6) Trallianer, 7) Römer, und glaubt, dass diese Briefe zwar von Ignatius herrühren, doch nach und nach etwas interpolirt seien. Dann lässt er die lateinische Uebersetzung, welche Jac. Usher auffand, folgen, schliesst daran die längere Recension der ignatianischen Briefe, und hat zuletzt auch die

---

lateinischen Uebersetzung, in der Oxforder Ausgabe, wie er ihn von Ignatius geschrieben glaubte, jedoch vorahnend, dass er später in der wahren Gestalt werde entdeckt werden.

1) Diesen Brief rechnet Usher deshalb unter die unächten, weil er glaubte, dass Eusebius nur sechs Briefe des Ignatius anführe, indem er den von Eusebius genannten Brief an den Polycarp für identisch nimmt mit dem an die Smyrnäer; dass dies aber nicht der Fall sei, hat Pearson *(vind. Ignat. pg.* 21.*)* zur Genüge gezeigt.

unächten Briefe angereiht, denen noch das *martyrium Ignatii* angedruckt ist.

Aus diesem kurzen Ueberblick des literarischen Geschicks der ignatianischen Briefe erklärt es sich unschwer, wie die Meinungen über dieselben so sehr divergirt haben können, und in der That war es auch wirklich ein sehr verwickeltes Geschäft, die ächten herauszufinden. Allein schon im vorigen Jahrhundert gewann die Ansicht, dass die kürzere Recension wirklich die sieben Briefe gebe, welche Eusebius und Hieronymus dem Ignatius zuschreiben, die allgemeinere Anerkennung, was Ernst Sal. Cyprian ausdrücken will, wenn er sagt *(Dissert. II. pg. 28)*: „*quae vero ab Usserio Vossioque editae, tanquam genuinum Ignatii foetum recte veneramur,*“ zu welcher Ansicht sich auch der grösste Kirchenhistoriker des vorigen Jahrhunderts J. M. Schröckh hinneigt. Indess hat sich dennoch bis auf unsere Tage der Streit über des Ignatius Briefe in den drei am Anfange dieses Paragraphs bezeichneten Richtungen fortgesponnen, und jede derselben ihre Vertreter gefunden; aber die historische Kritik möchte nun auch den Standpunkt gewonnen haben, von welchem aus sie diese Streitfrage zur Gnüge wird entscheiden können.

§. 3.

2) Historische Gründe für die Aechtheit derselben.

Die historischen Zeugnisse für die ignatianischen Briefe beginnen sehr früh; Eusebius führt uns *(h. e. III*, 36.*)* schon ein Wort aus des Polycarpus Briefe an die Philipper, dessen Aechtheit allgemein anerkannt ist, vor, welches auch in der alten lateinischen Uebersetzung desselben genau vorhanden ist. Hiernach schrieb Polycarpus, des Ignatius Mitschüler und inniger Freund, den Philippern: „*ἐγράψατέ μοι καὶ ὑμεῖς καὶ Ἰγνάτιος, ἵνα ἐάν τις ἀπέρχηται εἰς Συρίαν, καὶ τὰ παρ' ὑμῶν ἀποκομίσῃ γράμματα. ὅπερ ποιήσω, ἐὰν λάβω καιρὸν εὔθετον, εἴτε ἐγὼ, εἴτε ὃν πέμπω πρεσβεύσοντα καὶ περὶ ὑμῶν· τὰς ἐπιστολὰς Ἰγνατίου τὰς πεμφθείσας ἡμῖν ὑπ' αὐτοῦ, καὶ ἄλλας ὅσας εἴχομεν παρ' ἡμῖν, ἐπέμψαμεν ὑμῖν καθὼς ἐνετείλασθε· αἵτινες ὑποτεταγμέναι εἰσὶ τῇ ἐπι-*

στολῇ ταύτῃ· ἐξ ὧν μεγάλα ὠφεληθῆναι δυνήσεσθε. περιέχουσι γὰρ πίστιν καὶ ὑπομονήν, καὶ πᾶσαν οἰκοδομὴν τὴν εἰς τον κύριον ἡμῶν ἀνήκουσαν.“ Zu diesen Worten bemerkt Usher in seiner sehr gründlichen Dissertation über die ignatianischen Briefe im 2. Kap. (bei Cotel. III. S. 185.), dass Polycarpus sowohl die von Ignatius während seines Aufenthalts zu Smyrna geschriebenen Briefe an die Römer, Ephesier, Magnesier und Trallianer, als auch diejenigen, welche Ignatius von Troas aus an ihn, an seine Smyrnäische Gemeinde und an die benachbarten Philadelphier geschickt, gemeint habe, und wir sehen keinen Grund, warum diese Hypothese nicht in Gültigkeit bleiben soll, da die Christen jener Zeit, wo die Blutzeugen des HErrn so hoch und theuer gehalten wurden, auch jedes von ihnen herrührende Wort als ein köstliches Angedenken bewahrten, und es daher höchst wahrscheinlich ist, dass auch von des Ignatius Briefen schnell Abschriften gemacht worden sind. Ein anderes Zeugniss aus dem zweiten Jahrh. giebt Irenäus, welcher nach Eusebius V, 8: „*ἔτι καὶ Ἰουστίνου τοῦ μάρτυρος καὶ Ἰγνατίου μνήμην πεποίηται, μαρτυρίαις αὐθις καὶ ἀπὸ τῶν τούτοις γραφέντων κεχρημένος.*“ Auf welche und wie viele Stellen sich jedoch Irenäus berufen hat, können wir, da so manche Schrift desselben in den Stürmen der Jahrhunderte untergegangen ist, nicht erforschen; nur Ein Wort, welches Irenäus aus des Ignatius Schriften anführt, hat Eusebius (III, 36.) aufbewahrt, wie es sich auch noch in der alten lateinischen Uebersetzung von des Irenäus Werken *lib. III, c.* 28 findet, wo es heisst: „*quemadmodum quidam de nostris dixit, propter martyrium in Deum adjudicatus ad bestias: quoniam frumentum sum Christi, et per dentes bestiarum molor, ut mundus panis inveniar*,“ was ein wörtliches Citat aus dem 4. Kap. des Briefes an die Römer ist. Dass also der grosse Bischof von Lugdunum die Briefe des Ignatius gekannt hat, ist gewisse historische Thatsache, und wenn es nun auch für die Kritik ein unersetzlicher Verlust bleibt, dass wir die andern von Eusebius erwähnten Citate nicht mehr nachsehen können, so ist doch die Anführung aus dem Briefe an die Römer von hoher Wichtigkeit, indem sie nicht blos das dass der

ignatianischen Sendschreiben verbürgt, sondern auch einen Fingerzeig für die ächte Recension derselben abgeben kann.

Im dritten Jahrhundert findet sich nur Ein Kirchenvater, welcher uns die historische Gewissheit hinterlassen hat, dass ihm die Briefe des Ignatius bekannt waren, aber dieser Eine legt ein schweres Gewicht in die Wagschaale für dieselben, da er nicht nur vermöge seines Ingeniums getrieben war, der geschichtlichen Wahrheit, so viel er immer konnte, nachzuforschen, sondern auch eine tüchtige Gelehrsamkeit und geeignete Mittel hiezu besass. Origenes sagt in der 6. Homilie zum Lucas: „*eleganter in cujusdam martyris epistola scriptum reperi, Ignatium dico episcopum Antiochiae post Petrum secundum, qui in persecutione Romae pugnavit ad bestias:* „„„*Principem saeculi hujus latuit virginitas Mariae*,““ welche Worte getreu aus des Ignatius Briefe an die Ephesier Kap. 19 entlehnt sind. Wer nun erwägt, dass der kritische Origenes so nahe an das Zeitalter des Ignatius gränzt, der muss sich in Hyperkritik verloren haben, wenn er, wie es mehrere gethan, meinen will, diese Stelle sei interpolirt, oder er muss annehmen, der Falsarius müsse sein Geschäft schon vor des Origenes Zeit vollendet haben, was jedoch noch Niemand behauptet hat. Aber auch noch aus dem Briefe an die Römer (Kap. 7) giebt Origenes ein Citat, indem er im ausführlicheren Prolog seiner Homilien zum Hohenliede schreibt: „*denique meminimus aliquem sanctorum dixisse, Ignatium nomine, de Christo:* „„„*meus autem amor crucifixus est*,““ *nec reprehendi eum pro hoc dignum judico*,“ so dass Pearson ihn nicht mit Unrecht *locupletissimum tertii saeculi testem* genannt hat.

Aus dem vierten Jahrhundert reden aber noch gewichtigere und ausführlichere Zeugen für die ignatianischen Briefe, von denen wir zuerst den Athanasius aufführen. Dieser sagt nämlich in seinem Briefe über die Concilien zu Ariminum und Seleucia, den er noch während der Synode zu Ariminum schrieb etwa im J. 360.: „*Ἰγνάτιος οὖν, ὁ μετὰ τοὺς ἀποστόλους ἐν Ἀντιοχείᾳ καταστα θεὶς ἐπίσκοπος, καὶ μάρτυς τοῦ Χριστοῦ γενόμενος, γράφων περὶ τοῦ Κυρίου εἴρηκεν·* „„„*εἷς ἰατρός ἐστι σαρκικὸς καὶ πνευματικὸς, γενητὸς καὶ*

ἀγένητος, ἐν ἀνθρώπῳ θεὸς, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινὴ, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ,"" welche Worte sich im 7. Kap. des Briefes an die Ephesier mit der einzigen unwesentlichen Umänderung befinden, dass es daselbst statt „*ἐν ἀνθρώπῳ θεὸς*" heisst: „*ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός.*" Dass aber Athanasius gewusst habe, diese Worte seien wirklich von Ignatius geschrieben, bezeugt er selbst ausdrücklich in den kurz darauffolgenden Worten, wo er schreibt: „*ὁ μακάριος Ἰγνάτιος ὀρθῶς ἔγραψε, γενητὸν αὐτὸν λέγων διὰ τὴν σάρκα· ὁ γὰρ Χριστὸς σὰρξ ἐγένετο· ἀγένητον δὲ, ὅτι μὴ τῶν ποιημάτων καὶ γενητῶν ἐστὶν, ἀλλὰ υἱὸς ἐκ πατρός*", und überdies ist die längere Recension in dieser Stelle so sehr interpolirt [1]), dass sie Athanasius unmöglich kann vor Augen gehabt haben, weshalb seine Abweichung von dem Texte nur als ein Gedächtnissfehler erscheinen kann, der um so weniger von Bedeutung ist, da er genau dasselbe nur mit einem andern Worte ausdrückt. — Auch Chrysostomus muss den Zeugen dieses Jahrhunderts beigezählt werden, indem er noch zu Antiochien, wo er von 386—398 Presbyter war, seine Gedächtnissrede am Martyrtage des Ignatius hielt, und ein Wort desselben aus dem 5. Kap. des Briefes an die Römer anführt (*pg.* 504.) „*ἀκούσας γὰρ ὅτι οὗτος αὐτὸν τῆς τιμωρίας ὁ τρόπος μένει, ἐγὼ τῶν θηρίων ἐκείνων ὀναίμην ἔλεγε.*" Und wenn er in der „*Oratio quod unus Veteris et Novi Testamenti legislator sit*" sagt (*tom. VI. pg.* 645.): „*διὰ τοῦτό τις τῶν ἀρχαίων, Ἰγνάτιος δὲ ὄνομα αὐτῷ, οὗτος ἱερωσύνῃ καὶ μαρτυρίῳ διαπρέψας, ἐπιστέλλων τινὶ ἱερεῖ ἔλεγε· μηδὲν ἄνευ γνώμης σου γινέσθω· μηδὲ σὺ ἄνευ γνώμης θεοῦ τι πράττε,*" so zeigt er damit, dass ihm auch des Ignatius Brief an den Polycarpus wohl bekannt war, denn die von ihm angeführten Worte sind ganz getreu aus dem 4. Kap. des Briefes entnommen, welchen der Märtyrer an den Bischof von Smyrna geschrieben hat. Doch gehen wir zu den beiden Hauptzeugen dieses Jahrhunderts fort.

1) Sie lautet also: „*ἰατρὸς δὲ ἡμῶν ἐστὶν ὁ μόνος ἀληθινὸς θεὸς, ὁ ἀγένητος καὶ ἀπρόσιτος, ὁ τῶν ὅλων κύριος, τοῦ δὲ μονογενοῦς πατὴρ καὶ γεννήτωρ· ἔχομεν ἰατρὸν καὶ τὸν κύριον ἡμῶν θεὸν Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν, τὸν πρὸ αἰώνων υἱὸν μονογενῆ καὶ λόγον, ὕστερον δὲ καὶ ἄνθρωπον ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου.*"

Eusebius berichtet uns *(h. e. III.* 36.*)*, dass Ignatius, „als er nach Smyrna kam, wo damals Polycarpus war, einen Brief an die Gemeinde der Ephesier schrieb, in welchem er ihres Bischofs Onesimus erwähnt. Einen andern schrieb er der Gemeinde in der Stadt Magnesia, welche am Mäander liegt, in welchem er ebenfalls den Bischof Damos nennt. Ferner schrieb er an die Gemeinde der Trallianer und erzählt, dass ihr Vorsteher (*ἄρχοντα*) damals Polybius gewesen sei. Ausser diesen ist auch ein anderer Brief von ihm an die Gemeinde der Stadt Rom vorhanden, in welchem er die Römer bittet und ermahnt, dass sie ihn nicht seiner ersehnten Hoffnung berauben möchten, indem sie das Martyrium von ihm abhielten.“ Hierauf führt er das 5. Kap. aus dem Briefe an die Römer fast ganz wortgetreu an, so dass kein Zweifel ist, dass ihm, da er diesen Brief so genau kannte, auch die andern an die Magnesier, Ephesier und Trallianer ebenfalls genau bekannt gewesen, zumal er, was schon Pearson richtig bemerkt, Data aus denselben angiebt, die sich wirklich in ihnen vorfinden, wie die Namen der bezüglichen Bischöfe. Dasselbe gilt nun auch unzweifelhaft von seiner Kenntniss der übrigen Briefe des Ignatius, die er im Folgenden mit diesen Worten erwähnt: „Als er aber von Smyrna weiter gezogen war, verkehrt er von Troas wiederum schriftlich mit denen zu Philadelphia, und der Smyrnäer Gemeinde, im Besondern aber mit deren Bischofe Polycarpus. Da er diesen sehr wohl als einen apostolischen Mann kannte, befiehlt er ihm die antiochenische Gemeinde als ein treuer und guter Hirt, ihn bittend, dass er für sie mit Eifer sorge. In seinem Briefe an die Smyrnäer weiss ich nicht, woher er die Worte empfangen hat, wenn er von Christo sagt: „*ἐγὼ δὲ καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐν σαρκὶ αὐτὸν οἶδα, καὶ πιστεύω ὄντα· καὶ ὅτε πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον ἐλήλυθεν, ἔφη αὐτοῖς· λάβετε, ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον· καὶ αὐθὺς αὐτοῦ ἥψαντο, καὶ ἐπίστευσαν.*“ Dieses Citat ist wortgetreu aus dem 3. Kap. an die Smyrnäer entnommen, und zeigt evident, dass dem Eusebius durchaus nicht die längere, sondern die kürzere Recension vorlag; denn in dem interpolirten Briefe lautet sie also: „*ἐγὼ δὲ οὐκ ἐν*

τῷ γεννᾶσθαι καὶ σταυροῦσθαι γινώσκω αὐτὸν ἐν σώματι γεγονέναι μόνον, ἀλλὰ καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐν σαρκὶ αὐτὸν οἶδα, καὶ πιστεύω ὄντα· καὶ ὅτε πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον ἦλθεν, ἔφη αὐτοῖς· λάβετε, ψηλαφήσατέ με, καὶ ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον· πνεῦμα γὰρ σάρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει, καθὼς ἐμὲ θεωρεῖτε ἔχοντα· καὶ τῷ Θωμᾷ λέγει· φέρε τὸν δάκτυλόν σου ὧδε εἰς τὸν τύπον τῶν ἥλων, καὶ φέρε τὴν χεῖρά σου, καὶ βάλε εἰς πλεύραν μου· καὶ εὐθὺς ἐπίστευσαν, ὡς αὐτὸς εἴη ὁ Χριστός.“ Wenn nun hieraus unwiderlegbar hervorgeht, dass Eusebius eine sorgfältige Kenntniss von des Ignatius Briefen gehabt hat, und wenn die aus dem Sendschreiben an die Smyrnäer citirte Stelle Zeugniss giebt, dass ihm die kürzere Recension desselben vorlag: so sind wir gewiss zu dem historisch richtigen Schlusse berechtigt, dass ihm auch die übrigen Briefe nur in der kürzern Form bekannt waren, und dass diese mithin die ursprüngliche ist [1]), sagt ja doch der Gegner derselben Dalläus auf Grund dieses eusebianischen Zeugnisses: „*fatemur Eusebium illas epistolas agnoscere et pro vere Ignatianis habere: neque dissimulamus eas de quibus ille verba facit has ipsas fuisse videri, quae his hodie nominibus circumferuntur, quales eas Reverendissimus Usserius latine, eruditissimus Vossius graece, ex libris ille anglicanis, hic Mediceis ediderunt.*“ — Der zweite Hauptzeuge ist Hieronymus; dieser führt des Ignatius Briefe in seinem c. 393. geschriebenen *Catal. Script. Eccles. (pg. 122. ed. Reatin.)*, mit folgenden Worten an: „*cumque navigans Smyrnam venisset, ubi Polycarpus auditor Joannis episcopus erat, scripsit unam epistolam ad Ephesios, alteram ad Magnesianos, tertiam ad Trallenses, quartam ad Romanos, et inde egrediens scripsit ad Philadelpheos et ad Smyrnaeos, et proprie ad Polycarpum, commendans illi Antiochiensem ecclesiam: in qua et de evangelio, quod nuper a me translatum est, super persona Christi ponit testimonium, dicens: Ego vero et post resurrectionem in carne eum vidi, et credo quia sit. Et quando venit ad*

1) Aus dem langen Citat aus dem Briefe an die Römer lässt sich hiefür nichts entnehmen, da gerade dieses Kapitel in der längeren Recension nicht interpolirt ist, sondern mit der kürzern übereinstimmt.

Petrum, et ad eos, qui cum Petro erant, dixit eis: Ecce, palpate me, et videte, quia non sum daemonium incorporale. Et statim tetigerunt eum, et crediderunt." Nach diesem Citat aus dem 3. Kap. an die Smyrnäer führt er auch noch, gerade wie Eusebius, das 5. Kap. aus dem Briefe an die Römer an, und wenn man nun auch zugestehen will, dass Hieronymus dem Eusebius gefolgt sei, so ist doch nimmer anzunehmen, dass der gelehrte und scharfsinnige Mann dies werde gethan haben, ohne seinen Gewährsmann gründlich und sorgfältig erforscht zu haben, so dass des Hieronymus Zeugniss immer als ein primitives gelten muss, und es wird daher auch durch ihn, aus denselben Gründen wie bei Eusebius, die kürzere Recension als die von Ignatius ursprünglich herstammende bestätigt [1]).

Aus dem fünften Jahrhundert endlich steht Theodoretus als ein Gewährsmann für die Aechtheit der ignatianischen Briefe da, dessen Zeugniss von desto grösserem Gewichte ist, als es, wie Pearson *l. c. pg.* 264. nicht ohne Geschick nachgewiesen hat, nicht blos die Stimme eines Einzelnen ausdrückt, sondern im Namen fast der ganzen christlichen Kirche redet. In dem Dialog *Immutabilis (Opp. tom. IV. ed. Hal.)* führt er *pg.* 49. 50. die Stelle aus dem 1. Kap. des Briefes an die Smyrnäer von *πεπληροφορημένους — σαρκὶ* wörtlich an, nur dass er „*ἀληθῶς*" vor *εἰς τὸν κύριον* setzt, und statt *θέλημα — θεότητα* liest. Aus dem 5. Kap. desselben Briefs hat er die Worte von: „*τί γάρ με ὠφελεῖ τις — νεκροφόρος* ebenfalls genau, ohne dass er im Anfang: „*τί γὰρ ὠφελεῖ, εἴπερ με* schreibt; dann folgen ebendaselbst die Worte aus dem 4. Kap. „*εἰ γὰρ τῷ δοκεῖν — Kap. 5. ὅν τινες ἀγνοοῦντες ἀρνοῦνται,*" mit Auslassung von *μεταξὺ θηρίων, μεταξὺ θεοῦ* und *γενομένου*. Aus dem Briefe an die Ephesier citirt er (pg. 50) aus dem

1) Von den zwei andern Stellen, in denen Hieronymus der Briefe des Ignatius erwähnt, führen wir nur noch die aus dem *Comment. in S. Matth.* an, wo es heisst: *Ignatius etiam quartam addidit causam, cur a desponsata conceptus sit, ut partus, inquiens, ejus celaretur Diabolo*, welche Worte er, wie Origenes, aus dem 19. Kap. des Briefs an die Ephesier entnommen hat, wodurch er aber auch Zeugniss giebt, dass er eine selbstständige Kenntniss der ignatianischen Briefe hatte. Dies, aber auch weiter nichts bestätigt die andere Stelle *adv. Helvid.*

18. Kap. die Worte: „*ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν — καθαρίσῃ*," wo er statt der letztern Worte „*ἵνα τὸ θνητὸν ἡμῶν καθαρισθῇ*" lies't. Auch aus dem 20. Kap. dieses Briefes führt er (pg. 50.) die Worte „*ὅτι οἱ κατ' ἄνδρα — υἱῷ θεοῦ*" in folgender etwas, doch unwesentlich veränderten Gestalt an: „*εἴ τι οἱ κατ' ἄνδρα κοινῇ πάντες ἐν τῇ χάριτι ἐξ ὀνόματος συνέρχεσθε ἐν μιᾷ πίστει, καὶ ἐνὶ Ἰησοῦ Χριστῷ, κατὰ σάρκα ἐκ γένους Δαβὶδ, τῷ υἱῷ τοῦ ἀνθρώπου, καὶ υἱῷ τοῦ θεοῦ;*" und endlich aus dem 7. Kap. desselben (pg. 51.) die Stelle von *εἷς ἰατρὸς — ὁ κύριος ἡμῶν*, wo er mit Athanasius „*ἐν ἀνθρώπῳ θεὸς*" statt „*ἐν σαρκὶ γενόμενος θεὸς*" geschrieben hat. Endlich findet sich in diesem Dialoge noch die Stelle aus dem 9. Kap. des Briefes an die Trallianer von *κωφώθητε — ὑποχθονίων*, in welchen Worten er „*ὑμῖν*" hinter „*Χριστοῦ*," hingegen „*ἐπιγείων*" vor „*ἐπουρανίων*" gesetzt, und das „*ἀληθῶς*" vor *ἐσταυρώθη* ganz ausgelassen hat. Im Dialog *Inconfusus* hat er (S. 127.) aus dem 3. Kap. an die Smyrnäer „*ἐγὼ γὰρ — καὶ ἐπίστευσαν*" ganz wörtlich angeführt, und den Schluss dieses Kapitels liest er mit geringer Versetzung der Worte also: „*μετὰ τὴν ἀνάστασιν καὶ συνέφαγε καὶ συνέπιεν αὐτοῖς ὡς σαρκικὸς, καίπερ πνευματικῶς ἡνωμένος τῷ πατρί.*" Zuletzt findet sich im Dialog *Impatibilis* (S. 231.) noch eine Stelle aus demselben Briefe, nämlich die Worte des 7. Kap. von *εὐχαριστίας — ἤγειρεν*, wo er im Anfang „*εὐχαριστίας καὶ προσφορᾶς οὐκ ἀποδέχονται*" liest [1]). Alle diese Anführungen liefern das bestimmteste historische Zeugniss, dass Theodoretus die Briefe des Ignatius gekannt und für ächt gehalten hat, denn wie hätte er sonst wagen können, dieselben dem Ignatius beizulegen in einer Zeit, wo die kritische Sichtung durch die vielen Kämpfe mit Häretikern und Schismatikern schon längst nothwendig geworden war, in Dialogen, die er zur Widerlegung derselben niederschrieb. Und wir müssten alle historische Treue über Bord

1) Alle diese Citate kann Theodoretus nur aus der kürzeren Recension entlehnt haben, da diese Stellen in der längeren, bis auf die aus dem 5. Kap. an die Smyrnäer, welche mit der kürzeren übereinstimmt, so stark interpolirt sind, dass sie dem Kirchenvater unmöglich können vorgelegen haben; ja, das Citat im Dialog *Immutab.* aus dem 7. Kap. an die Smyrnäer fehlt in der längeren Recension ganz und gar.

werfen, wenn so viele Zeugnisse aus der ältesten Zeit der Kirche, wie hier für des Ignatius Briefe vorgeführt sind, uns nicht die Gewissheit über ihren ächten Ursprung gewähren sollten, wenn auch innere Schwierigkeiten bleiben, deren Lösung das lebhafteste Interesse unserer Tage auf sich gezogen hat, und die hier um so mehr bei Seite stehen muss, als sie in das Gebiet der Kirchenverfassung hinüberschlägt, während diese Abhandlung nur das Dogma erörtern soll [1]).

§. 4.

3) Innere Gründe.

Wie nur die kürzere Recension jene historischen Zeugnisse für sich hat, so sprechen auch nur für sie die inneren Gründe. Zwar hat neuerlich Meier, „Ueber die doppelte Recension des Ignatius“ (Theol. Stud. u. Krit. 1836. Hft. II. S. 340—382.) darzuthun gesucht, dass die längere Recension in der Hauptsache den Vorzug der Ursprünglichkeit vor der kürzern verdiene, allein seine dessfalls beigebrachten drei Argumente, sind von Rothe, „die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung“ S. 739 ff. so evident widerlegt, dass selbst Baur dadurch „die ganze Frage zur Entscheidung gebracht zu sein scheint,“ und Arndt hat in seinem „Beitrag zur Entscheidung des Streites über die Echtheit der Briefe des Ignatius von Antiochien“ (Theol. Stud. u. Krit. 1839, S. 136—186. Hft. I.) gegen denselben die Integrität der kürzeren Recension mit so tüchtiger Gelehrsamkeit dargethan, dass hierüber keine weiteren Bemerkungen nöthig zu sein scheinen. Ueberhaupt hat Rothe alle inneren Gründe a. a. O. so trefflich entwickelt, und es fehlt so viel, dass Herr Dr. Baur auch nur einen derselben widerlegt hätte, dass wir nur unsere Uebereinstimmung mit dem erstgenannten Gelehrten

---

1) Wenn Hr. Dr. Baur, Ueber den Ursprung des Episkop. in der christl. Kirche (Tübinger Zeitschrift für Theol. 1838. 3. Hft. S. 168.) sagt, dass diese Zeugnisse nichts weiter beweisen, als dass die genannten Kirchenväter die dem Ignatius zugeschriebenen Briefe gekannt hätten, und dass man daraus nicht zu dem Schlusse auf ihre Aechtheit berechtigt sei, dass es sich aber „ganz anders verhalten würde, wenn wir unabhängig von den Briefen ein Zeugniss darüber hätten, dass Ignatius diese Briefe geschrieben, oder auch nur, dass er ein solches Schicksal gehabt habe:“ so kann dies nur als ein Probestück gelten, wie gern die rationelle Hyperkritik auch am hellen Tage Blindekuh spielt.

bezeugen und auf ihn verweisen können, ohne jedoch alle Consequenzen, die er aus den Briefen zieht, zu billigen. Deshalb heben wir hier auch nur Eines hervor, welches von Herrn Dr. Rothe übergangen ist, was zu bemerken aber gegen Herrn Dr. Bauer nothwendig geworden ist. Dieser scharfsinnige Gelehrte nimmt aus dem Umstande, dass der Kaiser Trajan nach dem bekannten Briefe des Plinius nicht zu den schärfsten Maassregeln gegen die Christen geneigt war, einen Zweifelsgrund her, ob auch das Factum der Reise des Ignatius nach Rom und dessen dortiger Zerreissung von Löwen wirklich Statt gefunden habe, indem ihm die bei dem Martyrium desselben obwaltenden Umstände über die vom Kaiser gegebene Verfügung hinauszugehen scheinen *(l. c.* S. 150.*)*. Allein gerade hiegegen enthalten die Briefe selbst einige bestimmt genug ausgesprochene Andeutungen, woraus allerdings ein bedeutendes Argument für ihre Aechtheit hervorgeht, da sie auf der einen Seite mit zu unbefangener Miene auftreten, als dass man es ihnen nicht ansehen sollte, wie sie nur Kinder der Zeitverhältnisse sind, andererseits aber ein Falsarius mit grösserer Sorgfalt die Briefe den damaligen Verhältnissen würde angepasst, oder dies zu versuchen ganz unterlassen haben. Wenn es also Herr Dr. Baur wunderbar findet, dass Ignatius auf Befehl des Kaisers selbst von „dem fernen Antiochien nach Rom abgeführt worden ist," und dies Trajans Milde widersprechend erachtet, so muss dagegen erinnert werden, dass ja der Kaiser selbst für offenbare Bekenner des Christenthums die Todesstrafe festgesetzt hatte, und ist es nun unwahrscheinlich, dass ein solche Gesinnungen hegender eifriger Heide einen hochangesehenen Bischof nicht auch den wilden Thieren vorwerfen lassen konnte? Warum bittet aber Ignatius die römischen Christen so ängstlich, dass sie seinetwegen schweigen sollen (Kap. 2 u. a.)? Etwa weil er glaubte, dass ihr Gebet so viel Kraft habe, seine Freilassung zu bewirken? Ein solcher Wunderglaube dürfte ihm doch nicht beigemessen werden können. Wie sollen wir es uns aber anders erklären, dass Ignatius sich vorgestellt, die römische Gemeinde könne seinen Martyrtod verhindern (Kap. 4.), als dass ihm die Milde

der Regierung bekannt war, und er deshalb fürchtete, die Verwendungen und Bitten der zahlreichen römischen Gemeinde würden, gerade bei der grossen Entfernung des Kaisers von Rom, eine Aenderung seines Urtheiles bewirken. Dieser Zug passt also genau in die geschichtlichen Verhältnisse der damaligen Zeit, und das alte Martyrologium des Ignatius hat gewiss aus der Zeit gesprochen, wenn es bemerkt, dass Ignatius vom Kaiser nach Rom geschickt worden sei, um Aufsehen zu vermeiden. Denn dies entspricht allerdings den Grundsätzen Trajans, nach welchen er das Christenthum für eine Schwärmerei hielt, und nun recht gut schloss, dass solche Schwärmerei durch den Tod eines ihrer eifrigsten und angesehensten Vertreter nur mehr Wachsthum gewinnen könne. Aber es eignet auch seiner Milde; denn wollte der Kaiser nur offenbare Christen am Leben bestrafen, und lag ihm, nach dem Briefe bei Plinius, nichts daran, dass sie offenbar oder angezeigt würden, so war es allerdings seiner Gesinnung gemäss, von Antiochien ein Factum zu entfernen, wodurch viele Christen als solche daselbst bekannt geworden wären. Es war daher ganz natürlich, dass er den Ignatius, den er nun einmal zum Tode, und wahrscheinlich durch besondere Umstände, vielleicht auch durch eine Unterredung mit ihm veranlasst, zu einem härteren Tode hatte verurtheilen müssen, in eine ferne Stadt — nach Rom — schickte. Denn dass Trajan, wie dies seinen Grundsätzen angemessen war, keine weitere, ausgedehntere Verfolgung in Antiochien statt finden liess, bezeugt uns Ignatius selbst, indem er den Philadelphiern Kap. 10, den Smyrnäern Kap. 11. und dem Polycarpus Kap. 7., von Troas schreibt, dass ihm die Nachricht geworden sei, die Gemeinde zu Antiochien geniesse wieder der Ruhe und des Friedens, so dass auch vermöge dieses Umstandes unsere Briefe sehr wohl aus Trajans Zeit herstammen können.

§. 5.

Inhalt der Briefe an die Ephesier, Magnesier, Trallianer und Römer.

1) Der Brief an die Ephesier. Nachdem Ignatius die ephesinische Gemeinde im 1. Kap. belobt, dass sie ihm

durch ihren Bischof liebreiche Unterstützung gesendet hat, hebt er im 2. Kap. den Beistand hervor, welchen ihm einige namentlich angeführte Männer aus ihrer Mitte geleistet haben und knüpft daran die Ermahnung, dem Bischof und Presbyterio unterthan zu sein. Doch, obgleich im Namen des Herrn gebunden, schreibe er ihnen nicht, als der etwas sei, vielmehr stehe er jetzt erst im Anfange des Jüngerthums; aber die Liebe lasse ihn nicht schweigen, und deshalb ermahne er sie, in dem Willen Gottes zu wandeln, welcher ist Jesus Christus, nach dessen Willen auch die Bischöfe eingesetzt seien (Kap. 3.). Darum müsst ihr auch, führt er im 4. Kap. fort, dem Willen eures Bischofs gehorsamen, wie ihr thut; aber auch euer Presbyterium ist mit dem Bischof verbunden, wie Saiten mit der Cither. Und diese Einigkeit müsst ihr nachahmen und bewahren, damit ihr Gottes stets theilhaftig seid; und dies um so mehr, da ich, nachdem ich nur so kurze Zeit geistlichen Umgang mit euerm Bischof hatte, euch glücklich preisen muss, die ihr mit ihm verbunden seid, wie die Kirche mit Christo und Christus mit dem Vater. Lasset uns daher eifrig dem Bischofe unterthan sein, damit wir Gott unterthan seien (Kap. 4. 5.). Wer einen schweigenden (schweigsamen) Bischof sieht, ehre ihn um so mehr; denn jeder, den der Hausherr sendet, müssen wir als diesen selbst aufnehmen, also auch den Bischof, und Onesimus stellt die gute Ordnung bei euch über alles Maass dar, denn ihr lebt alle der Wahrheit gemäss und habt keine Spaltungen unter euch, weil ihr Alle auf Niemand lieber, als auf Jesum Christum hört (Kap. 6.). — Einige zwar pflegen den „Namen“ aus List herumzutragen; solche müsst ihr meiden wie wilde Thiere, doch für sie beten, damit sie bekehrt werden. Einer ist unser Arzt, der Mensch gewordene Gott. Lasst euch Niemand verführen, denn wenn kein Streit unter euch einreisst, lebt ihr wahrhaft Gott gemäss. Ich habe erfahren, dass einige von dorther gekommen sind mit falscher Lehre; diese habt ihr nicht unter euch säen lassen, weil ihr Steine des Tempels Gottes seid; darum freue ich mich auch, mit euch schriftlich reden zu dürfen (Kap. 7—9.). — Für andere Menschen bittet unablässig, und setzt ihrem ungläubi-

gen Wesen ein gläubiges entgegen, damit ihr leiblich und geistlich in Jesu bleibt. Die letzten Zeiten sind da; mögen wir nun in Christo erfunden werden, in welchem ich auch die Banden, die geistlichen Perlen, trage, in denen ich auch durch euer Gebet zu stehen wünsche, dessen ich stets theilhaftig sein möchte, damit ich am Lose der ephesinischen Christen Theil habe, die ja den Aposteln immer beistimmten in der Kraft Jesu (Kap. 10. 11.). Ich weiss, wer ich bin, und an welche ich schreibe; ich bin verurtheilt, ihr begnadigt, seid Pauli Miteingeweihte, der euer auch in jedem Briefe gedenkt in Christo Jesu. Daher versammelt euch öfter zum Lobe Gottes, denn dadurch werden die Kräfte des Satans zerstört. Nichts ist besser, als der Friede, in welchem jeglicher Krieg zwischen Himmlischen und Irdischen untergeht; hievon ist euch nichts verborgen, wenn ihr völligen Glauben habt an Christum Jesum, und die Liebe, die Anfang und Ende des Lebens sind. Wer den Glauben bekennt, sündigt nicht, und wer die Liebe, hasst nicht (Kap. 12—14.). — Es ist besser zu schweigen und zu sein, als redend nicht zu sein. Wer Christi Wort erlangt hat, wird auch sein Schweigen hören können. Vor dem HErrn wird Alles offenbar werden, darum lasst uns jegliches thun als vor ihm, der in uns wohnt. Denn wenn schon die fleischlich Sündigenden das Reich Gottes nicht erben, wie viel weniger die, welche den Glauben Gottes in falscher Lehre verderben. Beide, solche Lehrer und Hörer werden ins unauslöschliche Feuer kommen. Salbet euch daher nicht mit dem Uebelgeruch des Fürsten dieser Welt. Meine Reinigung aber ist der Geist des Kreuzes, welches den Ungläubigen ein Aergerniss ist (Kap. 15—18.). Drei Geheimnisse giebt es, welche dem Teufel verborgen sind: die Jungfrauschaft der Maria; ihre Geburt (object.), und der Tod des Herrn. Der Herr aber ist geoffenbart durch den Stern (Kap. 19.). In einem zweiten Buche will ich euch schreiben, welche Oeconomie ich in dem neuen Menschen Jesus Christus angefangen habe. Bittet für mich und lebet wohl (Kap. 20. 21.).

2) Der Brief an die Magnesier. Als Grund dieses Schreibens giebt Ignatius die nach Gottes Willen wohlge-

ordnete Liebe der Magnesier an, wünscht ihnen dann die Vereinigung mit Christo nach Fleisch und Geist, und drückt seine Freude über ihre Abgeordneten, den Bischof Damas, die Presbyteren Bassus und Apollonius und den Diaconus Sotion aus. (Kap. 1. 2.). Im 3. Kapitel ermahnt er sie, nicht auf das Alter ihres Bischofs zu sehen, sondern ihm um Gottes willen allen Gehorsam ohne Heuchelei zu erweisen, wie auch die Presbyter thäten. Denn sie dürften sich nicht blos Christen nennen, sondern müssten es auch sein; so sei es auch nicht genug, wenn einige den Bischof zwar so nennen, aber doch Alles ohne ihn thun (Kap. 4.). Es steht uns zweierlei bevor, Tod und Leben, und jeder wird an seinen Ort gehen. Sind wir nicht willig in Christi Leiden zu sterben, so ist auch sein Leben nicht in uns. Thut aber Alles einmüthig unter dem Vorsitz des Bischofs an Gottes Statt, und der Aeltesten an der Apostel Statt, und der Diaconen, welche das Dienen Christi überkommen haben (Kap. 5—7.). Lasst euch nicht durch falsche Lehre und alte Fabeln verführen. Denn wollten wir noch nach jüdischem Gebrauche leben, so würden wir bekennen, dass wir die Gnade noch nicht empfangen haben. Wenn die, welche in der Alterthumskunde bewandert waren, den Sabbath nicht hielten, sondern christlich lebten, wie sollten wir, denen durch Christum das Leben aufgegangen ist, ohne ihn leben können? Darum lebt nach christlicher Weise, denn es ist thöricht, Christum bekennen und judaisiren (Kap. 8—10.). Dies schreibe ich als der kleinste unter euch, damit ihr vor falscher Lehre bewahrt bleibt; denn ob ich gleich gebunden bin, kann ich doch nicht mit einem von euch, die ihr frei seid, verglichen werden (Kap. 11. 12.). Beeifert euch in den Geboten des Herrn fest zu werden, damit euch Alles wohlgelinge; ehret den Bischof, die Aeltesten, und Diaconen, und euch unter einander (Kap. 13.). Im 14. Kap. bittet er sie dann um ihre Fürbitte, und schliesst endlich im 15. Kap. mit Grüssen an sie von sich, den Ephesischen Christen und Polycarpus.

3) Der Brief an die Trallianer. Ignatius beginnt mit dem Lobe der Trallianer wegen ihres natürlich guten Gemüthes und wegen des ihm durch ihren Bischof Polybius

erwiesenen Wohlwollens, und ermahnt sie dann, dem Bischof unterthan zu sein, als Christo selbst, und dem Presbyterio, als den Aposteln. Aber auch den Diaconen sollen sie überall zu gefallen suchen, als welche nicht Diener der Speise und des Trankes, sondern der Gemeinde Gottes. Darum sollen Alle dieselben ehren, wie Jesum Christum selbst, aber ebenso auch den Bischof und das Presbyterium (Kap. 1—3.). Ich demüthige mich, fährt er dann Kap. 4. fort, da ich nicht weiss, ob ich des Leidens werth bin. Ich möchte euch wohl etwas von den himmlischen Ordnungen schreiben, allein ich fürchte, euch zu schaden, da ihr noch Kinder seid; auch verstehe ich selbst, obwohl gebunden, nichts davon. Bedient euch vielmehr der einzig christlichen Speise und meidet jedes fremde Kraut, welches die Häresis ist. Hütet euch davor, was geschieht, wenn ihr demüthig, und Christo, dem Bischof und den Vorschriften der Apostel unterthan seid (Kap. 4—7.). Erneuert euch im Glauben und in der Liebe, und gebt den Heiden keine Gelegenheit, den Namen Christi zu lästern. Seid taub, wenn euch Jemand lehren will ohne Christum, welcher in Wahrheit geboren ist, gegessen und getrunken hat, verfolgt ist unter Pontius Pilatus, gekreuzigt, gestorben und auferstanden durch den Vater, wie dieser auch uns Gläubige in Christo erwecken wird (Kap. 8. 9.). Wenn aber einige ἄθεοι sagen, dass sein Leiden blos Schein sei, so existiren sie selbst nur zum Schein. Warum bin ich dann gebunden und freue mich, mit den wilden Thieren zu kämpfen? Wahrlich, ich dichte keine Lüge vom Herrn! Fliehet diese, denn sie sind keine Pflanzung von Gott (Kap. 10. 11.). Ich grüsse euch von Smyrna aus mit den Gemeinden bei mir. Bleibt in eurer Einmüthigkeit und im gemeinschaftlichen Gebet; erquickt euern Bischof und betet für mich; bittet auch für die Gemeinde in Syrien, und seid unterthan dem Bischof und dem Presbyterio, und liebt euch untereinander mit ungetheiltem Herzen (Kap. 12. 13.).

4) Der Brief an die Römer. Ich freue mich, euch zu sehen, wenn nämlich meine Bande ein gutes Ende nehmen; doch fürchte ich eure Liebe; denn es ist euch leicht zu thun, was ihr wollt; mir aber schwer, Gottes theilhaftig zu

werden, wenn ihr meiner nicht schont. Wenn ihr schweiget, werde ich Gottes theilhaftig werden, wenn ihr aber mein Fleisch liebt, werde ich wieder laufen müssen; mehr aber könnt ihr mir nicht geben, als dass ich Gott geopfert werde. Darum freuet euch, dass der Bischof Syriens von Gott gewürdigt ist, ein Opfer zu sein (Kap. 1. 2.). Erbittet mir Kraft von innen und von aussen, damit ich nicht blos ein Christ genannt, sondern auch erfunden werde. Lasst mich durch die wilden Thiere Gott geopfert werden, denn dann werde ich ein Freigelassener Jesu Christi und als Freier auferstehen (Kap. 3. 4.). Von Syrien bis Rom kämpfe ich mit wilden Thieren, gebunden an zehn Leoparden, die Soldaten; doch begehre ich nichts Sichtbares oder Unsichtbares, damit ich Christi theilhaftig werde. Denn es ist mir besser, um Christi willen zu sterben, als über die Enden der Erde zu herrschen; darum haltet mich nicht auf (Kap. 5. 6.). Ich begehre der Speise Gottes, welche ist das Fleisch Jesu Christi, und den Trank Gottes, sein Blut, welches die unvergängliche Liebe ist. Bittet für mich, dass ich Gottes theilhaftig werde, wenn ich leide, habt ihr geliebt, wenn ich aber verworfen werde, habt ihr gehasst. Betet für die syrische Gemeinde, von welcher ich der Geringste bin. Es grüsst euch mein Geist, und die Liebe der Gemeinden, die mich aufgenommen haben. Dies schreibe ich euch von Smyrna durch Ephesier. Die, welche von Syrien nach Rom gekommen sind, erquickt auf jegliche Weise, und sagt ihnen, dass ich nahe sei (Kap. 7—10.).

§. 6.

Inhalt der Briefe an die Philadelphier, Smyrnäer und den Polycarpus.

5) **Der Brief an die Philadelphier.** Das Sendschreiben beginnt mit dem Lobe des Bischofs der Philadelphischen Gemeinde wegen seiner Sanftmuth, und daran werden Ermahnungen geknüpft, Spaltungen und falsche Lehren zu fliehen, denn viele Wölfe suchen die Gottesläufer zu fangen, aber in ihrer Einigkeit sollen sie nicht Raum finden (Kap. 1. 2.). Welche aber Gottes und Jesu Christi sind, die gehorchen dem

Bischof, und welche in Busse zu der Einheit des Bischofs gekommen sind, die sind Gottes; wer aber einem Sectirer folgt, erbt das Reich Gottes nicht (Kap. 3.). Haltet Eine Eucharistie, wie es nur Ein Fleisch des HErrn und nur Einen Becher zur Vereinigung seines Bluts, einen Altar und einen Bischof giebt mit den Presbytern und Diaconen (Kap. 4.). — Euer Gebet wird mich vollenden, dass ich des Looses, zu dem ich berufen bin, theilhaftig werde, indem ich zu dem Evangelio fliehe, als dem Fleische Christi, und zu den Aposteln als dem Presbyterio der Kirche, und die Propheten liebe, als welche von Christo geweissagt haben, und auf ihn hoffend sind gerettet worden (Kap. 5.). — Wenn euch Jemand den Judaismus vorträgt, den hört nicht, denn wer Christum nicht predigt, ist eine Todtensäule und ein Grab, worauf nur Menschennamen geschrieben stehen. Haltet vielmehr an euerm Bischof, dem Presbyterio und den Diaconen, denn der Geist sagt: „ohne den Bischof thut nichts," und liebet die Einigkeit und fliehet die Spaltung. Denn wo Spaltung und Zorn ist, da wohnt Gott nicht; aber allen, die sich zur Einigkeit Gottes und dem Synedrium des Bischofs bekehren, vergiebt Gott. Einige sagen zwar, wenn es nicht in den Archiven steht, glaube ich dem Evangelio nicht; mir aber sind die Archive das Kreuz Christi, sein Tod, seine Auferstehung und der Glaube durch ihn (Kap. 6—8.). — Die Priester sind gut, besser aber der Hohepriester, denn ihm ist das Verborgene Gottes vertraut; er ist die Thür des Vaters, durch welche Abraham, Isaak und Jacob, die Apostel und die Kirche eingehen. Die Propheten haben auf Christum geweissagt, das Evangelium aber ist die Vollendung der Unvergänglichkeit (Kap. 9.). Da ich Nachricht erhalten, dass die Gemeinde in Antiochien Friede hat, so geziemt es euch, ihr einen Diaconus zu verordnen, was, wenn ihr wollt, euch nicht unmöglich ist. Wegen des Philon von Cilicien und des Rheus Agadopus von Syrien danke ich euch, dass ihr sie aufgenommen habt. Es grüsst euch die Gemeinde zu Troas, von wo aus ich euch schreibe (Kap. 10. 11.). —

6) Der Brief an die Smyrnäer. Ich lobe und preise Jesum Christum, der nach dem Fleisch aus dem Geschlecht

Davids, Sohn Gottes aber nach Willen und Macht, der in Wahrheit von einer Jungfrau geboren, von Johannes getauft, wahrhaft unter Pilatus und Herodes gekreuzigt und auferstanden ist. Dies Alles hat er unsertwegen gelitten, und hat wahrhaftig gelitten, wie er auch in Wahrheit sich selbst auferweckt hat, nicht wie einige Ungläubige sagen, dass er nur zum Schein gelitten habe. Aber auch nach der Auferstehung weiss ich ihn im Fleische, denn die mit Petro waren, haben ihn angerührt, und er hat mit ihnen gegessen und getrunken, als wäre er leiblich, obgleich mit dem Vater geistig vereint (Kap. 1—3). Dies ermahne ich euch, damit ihr euch vor den Thieren in Menschengestalt hütet und für sie betet. Hat Christus blos zum Schein gelitten, so bin auch ich blos zum Schein gebunden. Doch ich ertrage Alles um Christi, des vollkommenen Menschen willen, der mich kräftigt. Ihn haben einige in Unwissenheit verleugnet, und sind vielmehr von ihm verleugnet, denn wer leugnet, dass Christus Fleisch gehabt, verleugnet ihn ganz und gar. Und wer nicht an das Blut Christi glaubt, es sei Engel, sichtbarer oder unsichtbarer Fürst, fällt unter das Gericht. Denn Glaube und Liebe ist das Ganze. Lernet die Widersacher kennen, wie sie sich weder um die Liebe, noch um die Wittwen und Waisen, noch um die Bedrängten, Gebundenen u. s. w. bekümmern. Sie meiden Eucharistie und Gebet, weil sie nicht glauben, dass die Eucharistie das für uns dahin gegebene Fleisch Christi ist, und kommen um. Solche muss man meiden und sich an die Propheten und vorzüglich an das Evangelium halten. Fliehet die Spaltungen (Kap. 4—7). Folget Alle dem Bischof, wie Jesus dem Vater, und dem Presbyterio als den Aposteln, und den Diaconen, als Gottes Befehl. Nur die vom Bischof verwaltete Eucharistie ist gültig, und wo der Bischof erscheint, da sei die Menge; ohne den Bischof aber kann weder getauft, noch die Agape gefeiert werden. Wer den Bischof ehrt, wird von Gott geehrt; wer aber ohne des Bischofs Wissen etwas thut, dient dem Teufel. — Ihr habt mich überall erquickt, wie Jesus Christus euch; Gott vergelte eure Liebe (Kap. 8. 9.). Ihr habt wohlgethan, den Philon, und Rheus Agadopus, als Diaconen Christi, aufzunehmen; sie beten für euch und nichts

wird euch verloren gehen. Es geziemt euch, einen Gesandten an die Gemeinde in Syrien zu schicken, um mit ihr wegen der wiedererlangten Ruhe Gott zu preisen (Kap. 10. 11.). Grüsse von der Gemeinde in Troas, und an jede einzelne Familie und namentlich an das Haus der Tauia machen den Schluss (Kap. 11. 12.).

7) Der Brief an den Polycarpus. Warte mit aller Sorgfalt deines Amtes; sei klug, wie die Schlange, und ohne Falsch wie die Taube. Die Zeit verlangt dich; darum sei nüchtern als ein Kämpe Gottes. Den falschen Lehrern widerstehe muthig, und werde eifriger als du bist; den Ueberzeitlichen erwarte (Kap. 1—3.). Hierauf folgen Kap. 4 u. 5 Ermahnungen hinsichtlich der Wittwen, der gottesdienstlichen Versammlungen, der Sclaven und der Verheiratheten, ganz in dem Geiste des N. T. Im 6. und 7. Kap. wendet sich Ignatius an die Gemeinde des Polycarpus und ermahnt sie zum Gehorsam gegen den Bischof, die Presbyter und Diaconen, und dazu, dass sie Alles gemeinsam thun sollen, mit der angefügten Bitte, einen würdigen Mann nach Antiochien zu schicken, weil diese Gemeinde wieder Frieden erlangt habe. Dann bittet er (Kap. 8) den Polycarpus, an die benachbarten Gemeinden zu schreiben, und schliesst mit Grüssen an einzelne Freunde.

§. 7.

Die Lehre von der heil. Dreieinigkeit.

Wie sich bei Clemens von Rom keine durch wissenschaftliche Reflexion vermittelte Lehre von dem dreieinigen Wesen Gottes vorfand, wohl aber Aussprüche, welche dieses Dogma bestimmt enthielten: so dürfen wir auch bei Ignatius keine mit dogmatischer Schärfe dargelegte Exposition desselben erwarten, sondern unvermittelte Aussprüche hierüber müssen und können hinlänglich sein, uns die Gewissheit zu geben, dass der Schüler des Johannes diese Grundlehre des ganzen Christenthums klar und recht erfasst hatte. Solcher Aussprüche begegnen uns in seinen Briefen aber vier: die Philadelphier begrüsst er (S. 102) mit den Worten: „*Ἰγνάτιος, ὁ καὶ Θεοφόρος, ἐκκλησίᾳ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου*

Ἰησοῦ Χριστοῦ, τῇ οὔσῃ ἐν Φιλαδελφίᾳ τῆς Ἀσίας, ἠλεημένῃ καὶ ἡδρασμένῃ ἐν ὁμονοίᾳ θεοῦ, καὶ ἀγιαλλωμένῃ ἐν τῷ πάθει τοῦ κυρίου ἡμῶν ἀδιακρίτως, καὶ ἐν τῇ ἀναστάσει αὐτοῦ πεπληροφορημένῃ ἐν παντὶ ἐλέει· ἣν ἀσπάζομαι ἐν αἵματι Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἥτις ἐστὶν χαρὰ αἰώνιος καὶ παράμονος, μάλιστα ἐὰν ἐν ἑνὶ ὦσιν σὺν τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις, ἀποδεδειγμένοις ἐν γνώμῃ Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὓς κατὰ τὸ ἴδιον θέλημα ἐστήριξεν ἐν βεβαιωσύνῃ, τῷ ἁγίῳ αὐτοῦ πνεύματι.“ Wenn nun auch hierin offenbar drei Personen in dem göttlichen Wesen unterschieden werden: so enthalten sie doch nicht die geringste Andeutung davon, wie sich Ignatius die Relationen derselben zu einander begrifflich klar gemacht habe; denn obgleich in den letzten Worten das „*αὐτοῦ*“ auf das kurz vorhergegangene „*Ἰησοῦ Χριστοῦ*“ zu beziehen und mithin der heil. Geist als Geist Christi bezeichnet ist: so kann daraus doch nicht gefolgert werden, dass Ignatius damit habe den Ausgang des Geistes vom Sohne aussprechen wollen, denn dazu ist es zu einfach biblische Redeweise. — Ebenso unmittelbar wird dieses Dogma ausgesprochen in zwei Sätzen im 13. Kap. des Briefes an die Magnesier, wo es (S. 90.) heisst: „*σπουδάζετε οὖν βεβαιωθῆναι ἐν τοῖς δόγμασιν τοῦ κυρίου καί τῶν ἀποστόλων, ἵνα πάντα, ὅσα ποιῆτε, κατευοδωθῆτε σαρκὶ καὶ πνεύματι, πίστει καὶ ἀγάπῃ, ἐν υἱῷ καὶ πατρὶ καὶ ἐν πνεύματι,*“ und weiter unten: „*ὑποτάγητε τῷ ἐπισκόπῳ καὶ ἀλλήλοις, ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρὶ κατὰ σάρκα, καὶ οἱ ἀπόστολοι, τῷ Χριστῷ καὶ τῷ πατρὶ καὶ τῷ πνεύματι, ἵνα ἕνωσις ᾖ σαρκική τε καὶ πνευματική.*“ — Ein deutlicheres Licht über die Auffassung dieser Lehre bei unserem Märtyrer bietet die vierte Stelle dar, welche sich im 9. Kap. des Briefs an die Ephesier findet, indem er daselbst (S. 81) folgendes Bild anwendet: „*ἡτοιμασμένοι εἰς οἰκοδομὴν θεοῦ πατρὸς, ἀναφερόμενοι εἰς τὰ ὕψη διὰ τῆς μεχανῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅ ἐστιν σταυρὸς, σχοινίῳ χρώμενοι τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ.*“ Offenbar ist in diesem Bilde die Wirksamkeit des Sohnes sowohl, als die des heil. Geistes ausgesprochen; denn vermittelst des Kreuzes zieht Jesus Christus die Menschen hinauf zum Vater, was deutlich an des Herrn eigne

Digitized by Google

Worte: „Niemand kommt zum Vater denn durch mich," erinnert, und worin die ganze erlösende Thätigkeit des Sohnes enthalten ist; das *σχοινίον* aber, das sie an dies Kreuz bindet, ist der heil. Geist, womit wiederum eine concinne Andeutung der Glauben wirkenden, erhaltenden und vollendenden Wirksamkeit der dritten Hypostase gegeben ist. Daraus lässt sich nun aber auch mit psychologischer Gewissheit schliessen, dass dem Ignatius die inneren Relationen der drei Personen im göttlichen Wesen klar gewesen sind; denn wer mit der heil. Schrift die nach aussen gehenden Wirkungen derselben erkannt hat, dem ist auch durch dieselbe ihr inneres Verhältniss aufgeschlossen worden. Und ob wir gleich bedauern müssen, dass wir keine andern Aussprüche, worin die Lehre von der heil. Dreieinigkeit entwickelter begriffen wäre, von Ignatius haben, so steht doch auch er in der Reihe der apostolischen Väter als ein Zeuge für dies Grunddogma des Christenthums da, und der häretische Unglaube wird sich vergeblich bemühen, nachzuweisen, dass dasselbe nicht in den ersten Anfängen der Kirche seine Wurzel geschlagen, sondern erst ein Erzeugniss späterer Einflüsse geworden sei.

§. 8.

Von der Person Christi.

Weit mehr ausgeprägt und fast nach allen Seiten hin scharf begränzt erscheint bei Ignatius die Lehre von der Person Christi, und hierin ist die ganze hohe Wichtigkeit seiner Schriften in dogmatischer Hinsicht begründet. Denn nicht allein dass wir die Stufe der Entwickelung, bis zu welcher die Kirche seiner Zeit vorgeschritten war, darin deutlich erkennen: sie bilden auch die Grundlage der Polemik für die späteren Kirchenväter, und sind deshalb zum Verständniss derselben von grosser Bedeutung. Des Ignatius Aussprüche aber über die Person Christi sind zum Theil einfache, schlichte Aeusserungen seines christlichen Bekenntnisses, zum Theil aber hervorgegangen aus der Bekämpfung des Doketismus vom kirchlichen Standpunkte, und vielleicht auch aus dem Gegensatze gegen judaisirende Secten, die er im 8. Kap. des Briefs an die Magnesier bekämpft, obgleich er, wenn er die

Gottheit Christi darthut, nie die entgegengesetzte Lehre jener Secten erwähnt. Versuchen wir nun seine Lehre Schritt vor Schritt darzulegen. Christus ist der Sohn, der *λόγος* des Vaters, welcher aus ihm nicht auf menschliche Weise hervorgegangen, wo nämlich dem Worte das Schweigen vorhergeht, sondern ewig ist [1]). Wenn er ihn nun auch den *υἱὸν θεοῦ* nennt *κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ (ad Smyrn.* Kap. 1. S. 107.*)* so soll ihm damit doch nicht das Prädicat der Creatürlichkeit beigelegt werden, denn er bezeichnet ihn im Br. an die Ephes. Kap. 7. (S. 80.) als den *γεννητὸς καὶ ἀγέννητος*, womit nichts anderes als das Wunderbare, Geheimnissvolle seiner ewigen Geburt aus Gott ausgedrückt sein soll, denn er war „*πρὸ αἰώνων παρὰ τῷ πατρὶ*“ *(ad Magnes.* Kap. 66. S. 88.). Auf ihn hofften und warteten die Propheten im A. Bunde [2]), und am Ende erschien er [3]), wurde von der Maria nach der Oeconomie Gottes durch den heiligen Geist im Mutterschoosse getragen [4]) und als Mensch gewordener Gott geboren aus der Maria und aus Gott *(Ep. ad Eph.* Kap. 7. S. 80.*)*. Der Zweck aber seiner Sendung war kein anderer, als dass er für die Menschen sterbe, damit Alle, die an seinen Tod glauben, dem Tode entrinnen könnten [5]). Allein auch während seiner irdischen Erscheinung war er im Vater, mit ihm vereinigt, und that nichts ohne denselben [6]). Darum wurde er „von Johannes getauft, damit

---

1) *Ep. ad Magnes.* Kap. 8. (S. 89.): „*ὅτι εἷς θεός ἐστιν, ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀΐδιος, οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών, ὃς κατὰ πάντα εὐηρέστησεν τῷ πέμψαντι αὐτόν.*“ Dass diese Stelle nicht auf die Sige des Valentinus zu beziehen sei, hat Rothe *l. c.* S. 726. zur Gnüge dargethan.

2) *ad Philad.* Kap. 5. S. 104. „*καὶ τοὺς προφήτας δὲ ἀγαπῶμεν, διὰ τὸ καὶ αὐτοὺς εἰς τὸ εὐαγγέλιον κατηγγελκέναι, καὶ εἰς αὐτὸν ἐλπίζειν, καὶ αὐτὸν ἀναμένειν.*“

3) *ad Magnes.* Kap. 6. S. 88.: „*ὃς πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ ἦν, καὶ ἐν τέλει ἐφάνη.*“

4) *ad Ephes.* Kap. 18. S. 84.: „*ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ, ἐκ σπέρματος μὲν Δαβὶδ, πνεύματος δὲ ἁγίου.*“

5) *ad Trall.* Kap. 1. S. 92.: „*ἀλλὰ κατὰ Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν δι' ἡμᾶς ἀποθανόντα, ἵνα πιστεύσαντες εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ τὸ ἀποθανεῖν ἐκφύγητε.*“ Vgl. *ad Ephes.* Kap. 19. S. 85.

6) *ad Rom.* Kap. 3. S. 99.: „*ὁ γὰρ Θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν πατρὶ ὤν;*“ und *ad Magnes.* Kap. 7. S. 88. „*ὥσπερ οὖν ὁ κύριος ἄνευ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἐποίησεν, ἡνωμένος ὤν.*“ Vgl. *ad Rom.* Kap. 8. S. 101.

alle Gerechtigkeit von ihm erfüllt werde" *(ad Smyrn.* Kap. 1. S. 107.*)*, „wurde in Wahrheit unter Pontius Pilatus und dem Vierfürsten Herodes verfolgt und für uns im Fleische [1]) ans Kreuz geschlagen" *καὶ ἀπέθανεν βλεπόντων τῶν ἐπουρανίων, ἐπιγείων καὶ ὑποχθονίων (ad Smyrn.* Kap. 1. S. 107. und *ad Trall.* Kap. 9. S. 95.*)*. Dann stand er wahrhaftig auf, indem ihn sein Vater auferweckte, und durch sich selbst [2]), und zwar um unsertwillen, wie er auch für uns gestorben war *(ad Rom.* Kap. 6. S. 100.: „*ἐκεῖνον ζητῶ τὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανόντα· ἐκεῖνον θέλω τὸν δι' ἡμᾶς ἀναστάντα.*"*)*. Aber auch „nach der Auferstehung weiss ihn Ignatius im Fleisch, und glaubt an ihn, der da ist. Denn als er zu Denen, die mit Petro waren, kam, sprach er zu ihnen: nehmet, fasset mich an, und sehet, dass ich nicht ein unleibliches Gespenst bin" *(ad Smyrn.* Kap. 3. S. 108.*)*. Und in diesem Bewusstsein ermahnt er den Polycarpus (Kap. 3. S. 114.): „*τὸν ὑπέρκαιρον προσδόκα, τὸν ἄχρονον, τὸν ἀόρατον, τὸν δι' ἡμᾶς ὁρατὸν, τὸν ἀψηλάφητον, τὸν ἀπαθῆ, τὸν δι' ἡμᾶς παθητὸν, τὸν κατὰ πάντα τρόπον δι' ἡμᾶς ὑπομείναντα;*" denn vor ihm wird Alles offenbar werden, „*οὐδὲν λανθάνει τὸν κύριον, ἀλλὰ καὶ τὰ κρυπτὰ ἡμῶν ἐγγὺς αὐτῷ ἐστιν.*" *(ad Ephes.* Kap. 15. S. 83.*)*. Dieser Jesus Christus ist aber auch der Hohepriester, welcher die Thür zum Vater geöffnet hat, durch welche Abraham, Isaak und Jacob, die Propheten und Apostel und die ganze Kirche eingehen [3]).

Es ist offenbar, dass hierin alle Elemente der Kirchenlehre, wie sie in den sechs ersten Jahrhunderten ausgeprägt und

---

1) Doch nicht blos der Mensch Jesus ist am Kreuze gestorben, Ignatius ermahnt die Ephesier auch Kap. 1. (S. 77.), dass sie sich wieder erneuern sollen im Blute Gottes, „*μιμηταὶ ὄντες θεοῦ, ἀναζωπυρήσαντες ἐν αἵματι θεοῦ.*" Vgl. *ad Rom.* Kap. 6. S. 100. Daraus geht aber doch in Verbindung mit der Stelle aus der *Ep. ad Polyc.* Kap. 3. unbestreitbar hervor, dass Ignatius ein klares Glaubensbewusstsein von der *communicatio idiomatum* hatte.

2) *ad Trall.* Kap. 9. S. 95. „*ὃς καὶ ἀληθῶς ἠγέρθη ἀπὸ νεκρῶν, ἐγείραντος αὐτὸν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ;*" und *ad Smyrn.* Kap. 2. S. 108.: „*καὶ ἀληθῶς ἔπαθεν, ὡς καὶ ἀληθῶς ἀνέστησεν ἑαυτόν.*"

3) *Ep. ad Philadelph.* Kap. 9. S. 105.: „*καλοὶ καὶ οἱ ἱερεῖς, κρεῖσσον δὲ ὁ ἀρχιερεὺς, ὁ πεπιστευμένος τὰ ἅγια τῶν ἁγίων, ὃς μόνος πεπίστευται τὰ κρυπτὰ τοῦ θεοῦ· αὐτὸς ὢν θύρα τοῦ πατρὸς, δι' ἧς εἰσέρχονται Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ οἱ προφῆται καὶ οἱ ἀπόστολοι καὶ ἡ ἐκκλησία, πάντα ταῦτα εἰς ἑνότητα θεοῦ.*"

dann von der lutherischen Kirche allein in ihrer vollen Reinheit aufgenommen worden ist, enthalten sind, und wenn nun überliefert wird, dass Ignatius mit den heil. Aposteln einen vertrauten Umgang gepflogen hat *(cf.* §. 1.*)*, wenn ferner bekannt ist, dass seine Briefe in der ganzen damaligen orientalischen Kirche allgemein ein hohes Ansehen genossen: so mögen wir uns wohl mit Recht freuen, auch in ihm einen Zeugen für die Lehre unserer Kirche von der Person Christi zu besitzen, weil wir dadurch sowohl dem Romanismus als der reformirten Kirche gegenüber bestärkt werden, dass unsere Kirche allein die wahre Lehre der Apostel ausgeprägt hat. Wie zweifellos aber und felsenfest der Glaube an diesen Christum dem Ignatius war, davon zeugt nicht blos das herrliche Wort, das er den Römern geschrieben: „*ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται*“ (Kap. 7.), sondern auch seine kräftige Polemik, namentlich gegen die Doketen. Denn „mit klarem und tiefen Blicke durchschaute er, wohin die Leugnung der Incarnation nothwendig führen müsse, und zeigt, wie durch consequente Durchführung dieser Lehre das ganze Gebäude des Christenthums zusammenstürzen müsste“; darum setzt er ihnen mit fester Zuversicht entgegen: *ἀληθῶς ἔπαθεν, ὡς καὶ ἀληθῶς ἀνέστησεν ἑαυτὸν, οὐχ ὥσπερ ἄπιστοί τινες λέγουσιν τὸ δοκεῖν αὐτὸν πεπονθέναι, αὐτοὶ τὸ δοκεῖν ὄντες, καὶ καθῶς φρονοῦσιν καὶ συμβήσεται αὐτοῖς, οὖσιν ἀσωμάτοις καὶ δαιμονικοῖς.*“ Und im Briefe an die Trallianer Kap. 9. (S. 95.) behauptet er gegen sie ebenso fest die wahrhaftige Geburt und andere Zeichen wahrer Menschheit, als Essen und Trinken, so dass es unverkennbar ist, dass ihm klar war, wie nach dem Doketismus das ganze Christenthum, ja das ganze Leben in blossen Schein aufgelöst werde, weshalb er auch *ad Trallian. cp.* 10. S. 95. sagt: „*εἰ δὲ, ὥσπερ τινὲς, ἄθεοι ὄντες, τουτέστιν ἄπιστοι* [1]*), λέγουσιν, τὸ δοκεῖν πεπονθέναι αὐτὸν, αὐτοὶ ὄντες τὸ δοκεῖν, ἐγὼ τί δέδεμαι, τί δὲ εὔχομαι θηριομαχῆσαι; δωρεὰν οὖν ἀποθνήσκω. ἄρα οὐ καταψεύ-*

1) Diese Worte zeugen unverkennbar, dass schon Ignatius tief und wahr erkannt hatte, wie Jeder, der den Unglauben an die Person Christi pflegt, im innersten Grunde ein Atheist ist.

δομαι τοῦ κυρίου.“ Vgl. *ad Smyrn.* Kap. 4. (S. 108.) Daher verläugnen ihm auch die Doketen den Herrn, und sind *νεκροφόροι*, d. h. solche, welche statt des wahren, vollen Lebens, das sie in Christo haben könnten, einen kraft- und leblosen Schatten darstellen, und wie er es selbst nach einer andern Seite hin erklärt *ad Trall.* Kap. 6. S. 94.: „*οἱ λοιῖς παρεμπλέκουσιν Ἰησοῦν Χριστὸν, κατ' ἀξίαν πιστευόμενοι.*[1]) *ὥσπερ θανάσιμον φάρμακον διδόντες μετὰ οἰνομέλιτος, ὅπερ καὶ ἀγνοῶν ἡδέως λαμβάνει, ἐν ἡδονῇ κακῇ τὸ ἀποθανεῖν.*“ Doch auch die Folgen, welche die körperlose Geistigkeit bei den Doketen für das sittliche Leben getrieben hatte, hatte Ignatius richtig erkannt, und er schildert sie daher *ad Smyrn.* Kap. 6. S. 109. mit treffenden Zügen, wenn er sagt: „*περὶ ἀγάπης οὐ μέλει αὐτοῖς, οὐ περὶ χήρας, οὐ περὶ ὀρφανοῦ, οὐ περὶ θλιβομένου, οὐ περὶ δεδεμένου ἢ λελυμένου, οὐ περὶ πεινῶντος ἢ διψῶντος.*“ Hiemit sind aber fast alle Elemente der spätern Polemik gegen die Gnostiker gegeben, wie dies auch Thiersch (die Lehre des Irenäus von der Eucharistie 1841. 4. Hft. dieser Zeitschrift) noch neuerdings bei Irenäus anerkannt und nachgewiesen hat.

§. 9.

Von den guten und bösen Engeln.

In einer einzigen Stelle spricht Ignatius, bei Gelegenheit, wo er den Trallianern bekennt, wie sehr er der Sanftmuth sich zu befleissigen habe, von den guten Engeln, und zwar so, dass daraus ersichtlich ist, dass auch in sein Glaubensbewusstsein das übergegangen war, was der Apostel von den verschiedenen Ordnungen der Engel gelehrt hatte. Er sagt nämlich *ad Trall.* Kap. 5. S. 94. „*καὶ γὰρ ἐγὼ, οὐ καθότι δέδεμαι, καὶ δυνάμενος [νοεῖν] τὰ ἐπουράνια, καὶ τὰς τοποθεσίας τὰς ἀγγελικὰς, καὶ τὰς συστάσεις τὰς ἀρχοντικὰς, ὁρατά τε καὶ ἀόρατα. παρὰ τοῦτο ἤδη καὶ μαθητής εἰμι.*“ Offenbar erinnern diese Worte an Col. 1, 16., und Ignatius will den Trallianern, die ihn wahrscheinlich aus einer gewissen Neugierde um näheren Aufschluss über

1) *Ratione dignitatis, quam obtinent, fidem adepti. Cotel.*

die himmlischen Geister gefragt hatten, damit sagen, dass auch er, obgleich um des Herrn willen in Fesseln gelegt, nichts weiter wisse, als die Apostel gelehrt haben, dass mehr aber auch nicht zur Seligkeit nothwendig sei, weshalb er die Stelle mit den Worten: „*πολλὰ γὰρ ἡμῖν λείπει, ἵνα θεοῦ μὴ λειπώμεθα*“ beschliesst.

Mehr redet er in seinen Briefen von dem Teufel, und zwar in einer Weise, dass man wahrnimmt, der fromme Märtyrer habe die unheilbringenden Wirkungen und Kräfte desselben in eigener Erfahrung kennen gelernt. Er redet von der „*ἐπήρεια τοῦ ἄρχοντος τοῦ αἰῶνος τούτου,*“ die in Christo Jesu ertragen werden *(ad Magnes.* Kap. 1. S. 86.*)*; kennt die „*ἐνέδρας τοῦ διαβόλου*“ *(ad Trall.* Kap. 8. S. 93.*)*, und fürchtet nicht, dass die „*κακαὶ κολάσεις τοῦ διαβόλου*“ über ihn kommen, wenn er nur Christi theilhaftig werde *(ad Rom.* Kap. 5. S. 100.*)*, obwohl er weiss, dass der Fürst dieser Welt seine „*γνώμην εἰς θεὸν διαφθεῖραι βούλεται*“ *(ibid.* Kap. 7. S. 100.); weshalb er die Philadelphier ermahnt: „*φεύγετε οὖν τὰς κακοτεχνίας καὶ ἐνέδρας τοῦ ἄρχοντος τοῦ αἰῶνος τούτου, μήποτε θλιβέντες τῇ γνώμῃ αὐτοῦ ἐξασθενήσετε ἐν τῇ ἀγάπῃ*“ (Kap. 6. S. 104.). Denn um dieses zu bewerkstelligen, streue er allerhand Irrlehren aus, weshalb er den Ephesiern schreibt Kap. 10. S. 82.: „*μιμηταὶ δὲ τοῦ κυρίου σπουδάζωμεν εἶναι, — — ἵνα μὴ τοῦ διαβόλου βοτάνη τις εὑρεθῇ ἐν ὑμῖν,*“ und Kap. 17. S. 84.: „*μὴ ἀλείφεσθε δυσωδίαν τῆς διδασκαλίας τοῦ ἄρχοντος τοῦ αἰῶνος τούτου,*“ welche letztere Worte auch in unsern Tagen recht beherzigt werden können. Doch weiss Ignatius auch, dass durch Sanftmuth der Fürst dieser Welt überwunden wird *(ad Trall.* Kap. 4. S. 93.*)*, und dass überhaupt emsige und eifrige gottesdienstliche Versammlungen und Einmüthigkeit des Glaubens ein geeignetes Mittel sind, die Kräfte des Satans abzuhalten und sein Verderben aufzulösen. *ad Eph.* Kap. 13. S. 83. —

§. 10.

Von Busse und Glauben.

1) Es ist dem Ignatius eine unbestrittene Wahrheit, dass Niemand zu Gott kommen kann ohne Busse, daher

schreibt er den Ephesiern Kap. 10. S. 87.: „*καὶ ὑπὲρ τῶν ἄλλων δὲ ἀνθρώπων ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε. Ἔστιν γὰρ ἐν αὐτοῖς ἐλπὶς μετανοίας, ἵνα θεοῦ τύχωσιν.*“ Die Busse soll aber *εἰς ἑνότητα θεοῦ καὶ συνέδριον τοῦ ἐπισκόπου* — durch welche letzte Worte nichts anderes als die Kirche überhaupt verstanden werden kann [1]) — geschehen *(ad Philad.* Kap. 8. S. 105.*)*, woraus unverkennbar hervorgeht, dass dem Ignatius das wahre Wesen der Busse wohl bekannt war, zumal da er recht gut wusste, dass dieselbe nicht des Menschen eigenes Werk sei, was deutlich aus seinen Worten hervorgeht, wenn er die Smyrnäer, nachdem er sie vor den Doketen gewarnt hat, ermahnt: „*μόνον δὲ προσεύχεσθαι ὑπὲρ αὐτῶν, ἐάν πως μετανοήσωσιν, ὅπερ δύσκολον. τούτου δὲ ἔχει ἐξουσίαν Ἰησοῦς Χριστὸς, τὸ ἀληθινὸν ἡμῶν ζῆν.*“ (Kap. 4. S. 108.). Dass er aber, was er hier von den Doketen sagt, auch von allen Menschen verstanden habe, wird aus dem 7. Kap. an die Ephesier unzweifelhaft, wo er, nachdem er diese Gemeinde ebenfalls vor den Häretikern gewarnt und diese als schwer zu heilen bezeichnet hat, fortfährt: „*εἷς ἰατρός ἐστιν*“ *κ. τ. λ.*; denn das stark hervorgehobene *εἷς* kann doch nichts anderes als die Erinnerung involviren, dass für sie, die Ephesier, und für jene, die Doketen, ein und derselbe Arzt da sei, dass Christus mithin in diesen, wie in jenen die Heilung, d. i. Busse wirken müsse.

2) Der Glaube wird nach Ignatius empfangen durch das Geheimniss des Kreuzes, wie er mit ächt evangelischer Tiefe und Anschauung den Magnesiern schreibt Kap. 9. S. 89.: „*ἐν ᾗ (κυριακῇ ζωῇ) καὶ ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀνέτειλεν δι᾽ αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ὃν τινες ἀρνοῦνται, δι᾽ οὗ μυστηρίου ἐλάβομεν τὸ πιστεύειν*;“ und er ist das Mittel, durch welches wir dem Tode entfliehen, „*ἵνα πιστεύσαντες εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ (Χριστοῦ) τὸ ἀποθανεῖν ἐκφύγητε*,“ *ad Trall.* Kap. 2. S. 95. Doch ist der Glaube nur der Anfang des Lebens, weshalb er in der Liebe vollendet werden muss [2]);

1) Vgl. *ad Philad.* Kap. 3. S. 103.: „*καὶ ὅσοι ἂν μετανοήσαντες ἔλθωσιν ἐπὶ τὴν ἑνότητα τῆς ἐκκλησίας, οὗτοι θεοῦ ἔσονται.*“

2) *ad Ephes.* Kap. 14. S. 83.: „*ὧν οὐδὲν λανθάνει ὑμᾶς, ἐὰν τελείως εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν ἔχητε τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην, ἥτις ἐστὶν ἀρχὴ ζωῆς καὶ τέλος. ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη.*“

immer aber bleibt der Glaube das leitende, Weg zeigende und führende Princip, wogegen die Liebe mit dem Wege selbst verglichen wird [1]), wodurch allerdings das Wechselverhältniss beider sehr treffend ausgesprochen ist. Auch ist es der Glaube allein, welcher den Menschen mit Gott vereinigt und die Gerechtigkeit vor ihm gewährt; die Werke kommen dabei so wenig in Betracht, dass „*ἂν γὰρ ἡμᾶς μιμήσεται (θεὸς) καθὰ πράσσωμεν, οὐκ ἔτι ἐσμέν*“ (*ad Magnes.* Kap. 10. S. 89.), und wer als Christ noch das Gesetz festhalten will, der bekennt, dass er die Gnade noch gar nicht empfangen hat [2]). In dieser Gewissheit, dass nämlich der Mensch allein durch den Glauben selig wird, ruft er daher auch den Smyrnäern (Kap. 6. S. 109.) zu: „*μηδεὶς πλανάσθω. Καὶ τὰ ἐπουράνια, καὶ ἡ δόξα τῶν ἀγγέλων, καὶ οἱ ἄρχοντες ὁρατοί τε καὶ ἀόρατοι, ἐὰν μὴ πιστεύσωσιν εἰς αἷμα Χριστοῦ, κἀκείνοις κρίσις ἐστίν.*“ Daraus ist denn aber auch vollkommen klar, dass auch in diesem Punkte unsere Kirche gegründetes Recht hat, der römischen gegenüber sich auf den Ignatius als einen apostolischen Zeugen für ihre Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben zu berufen, weshalb auch Möhler in seiner Patrologie wohlweislich übergangen hat, diese Lehre des Ignatius zu erörtern. —

§. 11.

Von der Kirche.

Die Kirche erscheint nach unsern Briefen als ein fest gegliedertes Ganze. Sie besteht aus allen denen, welche den wahren Glauben an Jesum Christum haben; darum sagt er *ad Ephes.* Kap. 4. S. 79.: „*διὰ τοῦτο ἐν τῇ ὁμονοίᾳ καὶ συμφώνῳ ἀγάπῃ Ἰησοῦς Χριστὸς �ᾄδεται. Καὶ οἱ κατ' ἄνδρα δὲ χοροὶ γίνεσθε, ἵνα σύμφωνοι ὄντες ἐν ὁμονοίᾳ, χρῶμα θεοῦ λαβόντες ἐν ἑνότητι, ᾄδητε ἐν φωνῇ μιᾷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τῷ πατρὶ, ἵνα ὑμῶν καὶ ἀκούσῃ, καὶ ἐπιγινώσκων, δι' ὧν*

---

1) *ad Ephes.* Kap. 9. S. 81.: „*ἡ δὲ πίστις ὑμῶν ἀναγωγεὺς ὑμῶν, ἡ δὲ ἀγάπη ὁδὸς ἡ ἀναφέρουσα εἰς θεόν.*“

2) *ad Magn.* Kap. 8. S. 89.: „*εἰ γὰρ μέχρι νῦν κατὰ νόμον ζῶμεν, ὁμολογοῦμεν χάριν μὴ εἰληφέναι.*“

ἐπράσσετε, μέλη ὄντας τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. Χρήσιμον οὖν ἐστιν ὑμᾶς ἐν ἀμώμῳ ἑνότητι εἶναι, ἵνα καὶ θεοῦ πάντοτε μετέχητε.“ Die Gläubigen, welche die Kirche constituiren, sind hienach Glieder Christi, und singen nur durch ihn dem Vater; die Kirche hat ihre Existenz mithin nur durch Christum, mit dem sie auch so eng verbunden ist, wie Er selbst mit dem Vater [1]). Wie er aber in Jesu Christo die wahre Vereinigung der Gottheit und Menschheit gegen die Doketen behauptet hatte, so verlangt er auch, dass die Glieder der Kirche sich dem Herrn nach Leib und Geist ergeben und mit ihm verbunden sein sollen, denn in diesem Sinne schreibt er den Smyrnäern Kap. 1. S. 107.: „*ἐνόησα γὰρ ὑμᾶς κατηρτισμένους ἐν ἀκινήτῳ πίστει, ὥσπερ καθηλωμένους ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, σαρκί τε καὶ πνεύματι, καὶ ἡδρασμένους ἐν ἀγάπῃ ἐν τῷ αἵματι Χριστοῦ.*“ Da aber die Leiblichkeit auch in die Vereinigung mit Christo aufgenommen werden soll [2]), und wiederum Geist und Leib im Menschen eine erscheinende Einheit bilden: so ist die Kirche wesentlich eine sichtbare, aus welchem Grunde er sie einen Leib nennt [3]). Wie nun jeder Körper, so ist auch die Kirche ein lebendiger Organismus, und wie Christus immerdar zwischen ihr und dem Vater vermittelt: so bedarf auch sie, weil sie in der äussern Erscheinung sich bewegt, ein erscheinendes Organ der Vermittlung mit Christo und des äusseren Zusammenhaltes, obgleich Christus ihr unsichtbares Oberhaupt bleibt. Dieses Organ sind die Bischöfe; denn diese sind nach dem Willen Christi an allen Enden der Erde eingesetzt [4]), weshalb sie, da sie von ihm in sein Haus gesendet sind, wie der Herr

---

1) *Ep. ad Ephes.* Kap. 5. S. 79.: *εἰ γὰρ ἐγὼ ἐν μικρῷ χρόνῳ τοιαύτην συνήθειαν ἔσχον πρὸς τὸν ἐπίσκοπον ὑμῶν, οὐκ ἀνθρωπίνην οὖσαν, ἀλλὰ πνευματικήν, πόσῳ μᾶλλον ὑμᾶς μακαρίζω, τοὺς ἐγκεκραμένους οὕτως, ὡς ἡ ἐκκλησία Ἰησοῦ Χριστῷ, καὶ ὁ Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρί, ἵνα πάντα ἐν ἑνότητι σύμφωνα ᾖ.*“

2) Dieses Moment steht in engster Verbindung mit des Ignatius Lehre vom heil. Abendmahl. Vgl. §. 12.

3) *ad Smyrn.* Kap. 1. S. 107. „*ἵνα ἄρῃ σύσσημον εἰς τοὺς αἰῶνας διὰ τῆς ἀναστάσεως εἰς τοὺς ἁγίους καὶ πιστοὺς αὐτοῦ, εἴτε ἐν Ἰουδαίοις, εἴτε ἐν ἔθνεσιν, ἐν ἑνὶ σώματι τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ.*“

4) *ad Ephes.* Kap. 3. S. 79.: „*Καὶ γὰρ Ἰησοῦς Χριστὸς, τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν, τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη, ὡς καὶ οἱ ἐπίσκοποι, οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες, ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμῃ εἰσίν.*“

selbst angesehen werden müssen *(ad Ephes.* Kap. 6. S. 80.*)*, denn sie stehen an Gottes Statt [1]). Daher ermahnt er die Magnesier Kap. 3. S. 87.: „es geziemt euch nicht auf eine familiäre Weise des (jugendlichen) Alters des Bischofs euch zu bedienen, sondern der Kraft Gottes gemäss erweiset ihm alle Ehrfurcht — — — nicht aber ihm, sondern dem Vater Jesu Christi, dem Bischofe Aller. Zur Ehre dessen, der uns gemacht hat, geziemt es daher, ohne Heuchelei zu gehorchen; denn nicht, dass Jemand diesen sichtbaren Bischof hintergeht, sondern er spottet damit des unsichtbaren;" weshalb es ihm auch feststeht, dass durch den Gehorsam gegen den Bischof Jesus Christus selbst verherrlicht wird *(ad Ephes.* Kap. 2. S. 78.*)*. Als vermittelndes Organ zwischen der Gemeinde und Christo heisst der Bischof *χάρις θεοῦ (ad Magn.* Kap. 2. S. 86. s. Anm. 1. S. 159.*)*. Was Ignatius darunter verstanden habe, erklärt er selbst, indem er *ad Smyrn.* Kap. 8. S. 110. sagt: „*μηδεὶς χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου τι πρασσέτω τῶν ἀνηκόντων εἰς τὴν ἐκκλησίαν. Ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγείσθω, ἡ ὑπὸ τὸν ἐπίσκοπον οὖσα, ἢ ᾧ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψῃ. Ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω· ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία. Οὐκ ἐξόν ἐστιν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν, οὔτε ἀγάπην ποιεῖν· ἀλλ' ὃ ἂν ἐκεῖνος δοκιμάσῃ, τοῦτο καὶ τῷ θεῷ εὐάρεστον, ἵνα ἀσφαλὲς ᾖ καὶ βέβαιον πᾶν ὃ πράσσεται.*" [2]) Aus diesen Worten ist evident, dass der Bischof deshalb *χάρις θεοῦ* genannt wird, weil er das von Gott geordnete Amt trägt, welches die Gnadengaben verwaltet und ausspendet. Und auch nur in dieser Hinsicht, weil er nämlich durch die

---

1) *ad Magnes.* Kap. 6. S. 88.: „*παραινῶ, ἐν ὁμονοίᾳ θεοῦ σπουδάζετε πάντα πράσσειν, προκαθημένου τοῦ ἐπισκόπου εἰς τόπον θεοῦ.*" Wenn es *ad Trall.* Kap. 3. heisst: *τοὺς διακόνους ὡς Ἰησοῦν Χριστὸν, ὡς καὶ τὸν ἐπίσκοπον, ὄντα υἱὸν τοῦ πατρός*, so sind diese Worte gewiss nur aus Versehen des Abschreibers so gestellt worden, und es ist vielmehr mit Hefele zu lesen: *τοὺς διακόνους ὡς ἐντολὴν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ τὸν ἐπίσκοπον ὡς Ἰησοῦν Χριστὸν, ὄντα υἱὸν τοῦ πατρὸς*, oder, was wahrscheinlicher und im Parellelismus der Sätze begründeter, mit Antiochus: *τοὺς διακόνους ὡς Ἰησοῦν Χριστὸν, καὶ τὸν ἐπίσκοπον, ὡς τὸν πατέρα.*

2) Wenn es *ad Magn.* Kap. 6 heisst: „*οὕτως μηδὲ ὑμεῖς ἄνευ τοῦ ἐπισκόπου καὶ τῶν πρεσβυτέρων μηδὲν πράσσετε,*" so kann dies nach Obigem natürlich nur von kirchlichen Handlungen verstanden werden.

Predigt des Worts und die heil. Sacramente Christum an die Glieder der Kirche bringt, ist er die Mittelsperson zwischen dieser und dem Herrn selbst, nicht aber in jenem Sinne, nach welchem Niemand zum Herrn kommen kann, ohne durch den Priester. Denn Ignatius kennet das allgemeine Priesterthum der Christen recht wohl, was ohne Schwierigkeit aus dem 9. Kap. des Briefs an die Philadelphier hervorgeht. Dort heisst es nämlich: *καλοὶ καὶ οἱ ἱερεῖς, κρεῖσσον δὲ ὁ ἀρχιερεὺς, ὁ πεπιστευμένος τὰ ἅγια τῶν ἁγίων, ὃς μόνος πεπίστευται τὰ κρυπτὰ τοῦ θεοῦ· αὐτὸς ὢν θύρα τοῦ πατρὸς, δι' ἧς εἰσέρχονται Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ οἱ προφῆται καὶ οἱ ἀπόστολοι καὶ ἡ ἐκκλησία.*“ Will man nun auch nicht mit Rothe sagen, unter den *ἱερεῖς* im ersten Gliede sei eben die *ἐκκλησία* verstanden, so ist doch evident, dass Ignatius gemeint habe, die *ἐκκλησία*, d. i. alle Gläubigen gehen durch die Thür des Hohenpriesters eben so unmittelbar zu dem Vater ein, als die Erzväter, die Propheten und Apostel, womit aber auch das allgemeine Priesterthum deutlich genug bezeichnet ist [1]).

Dem Bischof zur Seite steht das Presbyterium, welches mit ihm verbunden ist, wie die Saiten mit der Cither *(ad Ephes.* Kap. 4. S. 79.*)*, jedoch in der Weise, dass es dem Bischofe alle Ehrfurcht erweisen muss [2]). Von einem eigentlichen Gehorsam, den das Presbyterium dem Bischofe zu erweisen hätte, ist nirgends die Rede; wohl aber findet

---

1) Possirlich ist es, wie Möhler aus den Briefen des Ignatius den Primat des römischen Bischofs herausfindet. Ungeachtet nämlich dass, was von dem Bischof gesagt ist, von allen (*scil.* gläubigen) Bischöfen gesagt ist und durchaus keinem derselben irgendwelche Priorität zugestanden wird: so sagt der grosse Gelehrte dennoch: „Alle Kirchen des Erdkreises, wenn auch unter verschiedene Bischöfe gestellt, bilden dennoch wieder eine Einheit höherer Art. — — Und dieser Ring, der das Ganze umfängt, dieser Fels, der das Gebäude der Kirche wandellos trägt, und den Schlusstein zum ganzen Tempel bildet, ist der Bischof der römischen Kirche. In dieser Eigenschaft erkennt Ignatius den Vorrang dieser Kirche an, wenn er sie grüsst als die Vorsteherin des Liebesbundes der Christenheit (*προκαθημένη τῆς ἀγάπης, ad Rom. sub. init.*).“ Als ob dieses Lob, das Ignatius der römischen Gemeinde spendet, ihren Bischof, der im ganzen Briefe nicht ein einziges Mal erwähnt wird, zum *primus omnium* machte! —

2) *ad Magn.* Kap. 3. S. 87.: „*καθὼς ἔγνων καὶ τοὺς ἁγίους πρεσβυτέρους, οὐ προσειληφότας τὴν φαινομένην νεωτερικὴν τάξιν, ἀλλ' ὡς φρονίμους ἐν θεῷ συγχωροῦντας αὐτῷ.*“

eine gewisse Unterordung statt, welches schon daraus hervorgeht, dass der Bischof an Gottes Stelle steht, die Presbyter aber nur „*εἰς τόπον συνεδρίου τῶν ἀποστόλων*“ *(ad Magnes.* Kap. 6. S. 88.*)*. Ebenso durften sie keine kirchlichen Handlungen verrichten, wie die oben angeführte Stelle aus dem Briefe an die Smyrnäer Kap. 8. unbestreitbar besagt, und waren mithin keineswegs, wie Möhler *l. c.* ohne weiteres voraussetzt, der Clerus des Bischofs. Was aber ihres Amtes gewesen, deutet Ignatius an, wenn er den Magnesiern Kap. 2. den Gehorsam gegen das Presbyterium empfiehlt, *ὡς νόμῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ* [1]). Wie nun beim Bischof das „*χάρις θεοῦ*“ das ihm übertragene Amt der Versöhnung bezeichnete: so sind wir gewiss berechtigt, aus dem „*ὡς νόμῳ I. Χρ.*, auf das Amt der Presbyter den Schluss zu machen, dass ihnen die Ueberwachung des christlichen Lebensgesetzes oblag, wobei sie dem Bischofe, mit dem sie ja wie die Saiten mit der Cither verbunden waren, in der Arbeit an der Gemeinde hilfreich zur Seite gingen, und deshalb soll auch ihnen von der Gemeinde ein williger Gehorsam zur Ehre des Herrn geleistet werden [2]). Ignatius dürfte daher unter dem Presbyterium noch kein anderes Institut verstanden haben, als der Apostel 1. Tim. 4, 14.

Der dritte Ring in der Gliederung sind die Diaconen, welche dem Bischof und dem Presbyterium zugleich untergeordnet sind, *ad Magnes.* Kap. 2. s. Anm. 1. S. 159. Diese bezeichnet Ignatius als diejenigen, die ihm die süssesten sind, weil ihnen die *διακονία Ἰησοῦ Χριστοῦ* anvertraut sei *(ad Magnes.* Kap. 6. S. 81.*)*, womit er ihr in Liebe an die Gemeinde sich hingebendes Dienen bezeichnen will, wogegen ihnen diese Ehrerbietung und Hochachtung erweisen soll, eingedenk, dass

---

1) *ὅτι ὑποτάσσεται τῷ ἐπισκόπῳ ὡς χάριτι θεοῦ, καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ, ὡς νόμῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ.*“

2) *ad Ephes.* Kap. 2. S. 78.: „*ὀναίμην ὑμῶν διὰ παντὸς, ἐάν περ ἄξιος ὦ. Πρέπον οὖν ἐστιν κατὰ πάντα τρόπον δοξάζειν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν δοξάσαντα ὑμᾶς, ἵνα ἐν μιᾷ ὑποταγῇ ἦτε κατηρτισμένοι τῷ αὐτῷ νοΐ· καὶ τῇ αὐτῇ γνώμῃ, καὶ τὸ αὐτὸ λέγητε πάντες περὶ τοῦ αὐτοῦ, ἵνα ἐπιτασσόμενοι τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ κατὰ πάντα ἦτε ἡγιασμένοι.*“ Vgl. *ad Magnes.* Kap. 6. 13. *ad Trall.* Kap. 3.

sie nicht schlechthin *διάκονοι τῶν βρωμάτων καὶ ποτῶν* sind, sondern *ὑπηρέται τῆς ἐκκλησίας θεοῦ.* [1]) —

Diese drei Ordnungen oder Aemter sind dem Ignatius so nothwendig zum Bestehen der Kirche, dass er schlechthin *ad Trall.* Kap. 3. S. 93. sagt: „*χωρὶς τούτων ἐκκλησία οὐ καλεῖται,*“ was auch ganz folgerichtig aus seiner Theorie von der Kirche hervorgeht. Denn da sie wesentlich ein sichtbarer Organismus, ein *σῶμα* ist, welcher mit seinem unsichtbaren Haupte aufs innigste zusammenhängen, auf eine ihm wohlgefällige Weise sich bewegen, und sein Bild darstellen soll: so würde ohne den Bischof das innere Mittelglied und das die äussere Erscheinung zusammenhaltende Element fehlen, während durch den Mangel des Presbyteriums der *νόμος τοῦ Χριστοῦ* nicht repräsentirt und aufrecht erhalten würde, und ohne die Diaconen die helfende Liebesthätigkeit des Herrn kein Ab- und Wiederbild in der Gemeinde hätte. Wie es aber nur einen Gott und nur einen Christus giebt, so auch nur eine Kirche. „*Εἷς ἐστὶν Ἰησοῦς Χριστὸς, οὗ ἄμεινον οὐδέν ἐστιν. Πάντες οὖν ὡς εἰς ναὸν συνέρχεσθε θεοῦ, ὡς ἐπὶ ἓν θυσιαστήριον, ὡς ἐπὶ ἕνα Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθόντα, καὶ εἰς ἕνα ὄντα καὶ χωρήσαντα,*“ *ad Magnes.* Kap. 7. Deshalb wird auch Niemand Gottes und Christi theilhaftig, wenn er nicht ein lebendiges Glied dieser einen Kirche ist, „*ὅσοι γὰρ θεοῦ εἰσιν καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὗτοι μετὰ τοῦ ἐπισκόπου εἰσίν· καὶ ὅσοι ἂν μετανοήσαντες ἔλθωσιν ἐπὶ τὴν ἑνότητα τῆς ἐκκλησίας, οὗτοι θεοῦ ἔσονται, ἵνα ὦσιν κατὰ Ἰησοῦν Χριστὸν ζῶντες. Μὴ πλανᾶσθε ἀδελφοί μου· εἴ τις σχίζοντι ἀκολουθεῖ, βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομεῖ*“ [2]). Und aus dem bisher Entwickelten ist es nun auch klar, wie dem Ignatius ein jeder Ungehorsam gegen die drei Ordnungen in kirchlichen Dingen als höchst gefährlich und die kirchliche Einheit

---

1) *ad Trall.* Kap. 2.: „*δεῖ δὲ καὶ τοὺς διακόνους, ὄντας μυστήριον (similitudo) Ἰησοῦ Χριστοῦ, κατὰ πάντα τρόπον πᾶσιν ἀρέσκειν. Οὐ γὰρ βρωμάτων καὶ ποτῶν εἰσιν διάκονοι, ἀλλ' ἐκκλησίας θεοῦ ὑπηρέται.*“ Wunderbar ist es, wie Möhler *l. c.* S. 143. aus dieser Stelle darthun will, dass den Diaconen „die Spendung des Altargeheimnisses anvertraut sei.“

2) Vergl. *ad Philad.* Kap. 8.: „*οὗ δὲ μερισμός ἐστιν καὶ ὀργὴ, θεὸς οὐ κατοικεῖ.*“

auflösend erscheinen konnte [1]), und wie er, als ein *ἄνθρωπος εἰς ἕνωσιν κατηρτισμένος*, mit so innigem Dringen sowohl zum Festhalten an dem Bischof, dem Presbyterio und den Diaconen ermahnen, als vor den Häretikern warnen musste [2]).

§. 12.

Vom heiligen Abendmahle.

Die wichtigste Stelle über das heil. Abendmahl findet sich im 7. Kap. des Briefes an die Smyrnäer, wo Ignatius gegen die Doketen polemisirend also schreibt: „*εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται, διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν, τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὴν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν. Οἱ οὖν ἀντιλέγοντες τῇ δωρεᾷ τοῦ θεοῦ, συζητοῦντες ἀποθνήσκουσι. Συνέφερεν δὲ αὐτοῖς ἀγαπᾷν, ἵνα καὶ ἀναστῶσιν.*“ Um diese Worte in ihrem ganzen Umfange zu verstehen, müssen wir uns die hieher gehörigen Lehrpunkte jener Gnostiker vergegenwärtigen. Wie sie leugneten, dass der *λόγος θεοῦ* aus der Maria eine unserer menschlichen homogene Natur angenommen habe: so mussten sie folgerichtig auch verneinen, dass in der Eucharistie diese angenommene Leiblichkeit des Herrn ausgespendet werde; aber ebenso konnten sie die durch den *λόγος θεοῦ* vollbrachte Erlösung nur auf die geistige Substanz des Menschen beziehen und behaupten, dass der Leib der Corruptibilität anheim gegeben bleibe, mithin keine Auferstehung desselben Statt finde. — Die wahre Menschheit

---

1) *ad Trall.* Kap. 7. S. 94.: „*ὁ ἐντὸς θυσιαστηρίου ὢν καθαρός ἐστιν· ὁ δὲ ἐκτὸς ὤν, οὐ καθαρός ἐστιν· τοῦτ' ἔστιν, ὁ χωρὶς ἐπισκόπου καὶ πρεσβυτερίου καὶ διακόνου πράσσων τι, οὗτος οὐ καθαρός ἐστιν τῇ συνειδήσει.*“ Vgl. *ad Ephes.* Kap. 5

2) z. B. *ad Philadelph.* Kap. 7.: „*εἰ γὰρ καὶ κατὰ σάρκα μέ τινες ἠθέλησαν πλανῆσαι, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα οὐ πλανᾶται, ἀπὸ θεοῦ ὄν. Οἶδεν γὰρ, πόθεν ἔρχεται, καὶ ποῦ ὑπάγει, καὶ τὰ κρυπτὰ ἐλέγχει. Ἐκραύγασα μεταξὺ ὤν, ἐλάλουν μεγάλῃ φωνῇ· τῷ ἐπισκόπῳ προσέχετε καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις. Οἱ δὲ ὑποπτεύσαντές με, ὡς προειδότα τὸν μερισμόν τινων, λέγειν ταῦτα. Μάρτυς δέ μοι, ἐν ᾧ δέδεμαι, ὅτι ἀπὸ σαρκὸς ἀνθρωπίνης οὐκ ἔγνων. Τὸ δὲ πνεῦμα ἐκήρυσσεν λέγον τάδε· χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου μηδὲν ποιεῖτε· τὴν σάρκα ὑμῶν ὡς ναὸν θεοῦ τηρεῖτε· τὴν ἕνωσιν ἀγαπᾶτε· τοὺς μερισμοὺς φεύγετε· μιμηταὶ γίνεσθε Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς καὶ αὐτὸς τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.*“

des Herrn hatte Ignatius im 5. und 6. Kap. an die Smyrn. den Doketen gegenüber mit unerschütterlicher Zeugenkraft behauptet, hier, im 7. Kap. kommt er nun auf den zweiten Irrthum derselben zu sprechen: sie enthalten sich der Eucharistie, — weil die Kirche bekennt, dass sie das Fleisch unsers Heilandes Jesu Christi sei, welches gelitten hat und auferweckt worden ist, diese beiden Prädikate zeigen deutlich, wie Ignatius hervorheben wollte, dass in der Eucharistie kein anderes Fleisch des Herrn sei, als was er aus dem Schoosse der Maria an sich genommen, in welchem er gelitten und mit dem er auch auferstanden sei, zwei Punkte, die er auch sonst im Gegensatz zu den Doketen stark betont hat; s. §. 8. Und somit verdanken wir seiner Polemik gegen jene Häretiker die Gewissheit, dass die Kirche seiner Zeit die reale Gegenwart des Leibes Jesu im Abendmahle bekannte; denn wie hätten die Doketen so starken Anstoss an der Eucharistie nehmen können, so dass sie sich derselben ganz enthielten, wenn die rechtgläubige Kirche mit Zwingli Brod und Wein nur als leere, blos bedeutende Zeichen betrachtet, oder mit Calvin einen blos geistigen Genuss des (vergeistigten) Leibes Christi verbunden mit der wirkenden Kraft desselben gelehrt hätte. Schwerlich würden sie daran Anstoss genommen haben, und unbegreiflich wäre es, wie der Apostel-Schüler ihnen die reale Gegenwart des gekreuzigten und auferweckten Fleisches des Herrn hätte entgegenhalten können.

Aber auch noch ein anderes Moment des damaligen kirchlichen Bekenntnisses enthält obige Stelle. Wenn nämlich Ignatius sagt, dass die der Gabe Gottes Widersprechenden dem Tode erliegen und es ihnen besser wäre, die Agape zu feiern [1]), damit sie auferständen: so wird damit unverkennbar angedeutet, dass die Kirche das heil. Abendmahl als Grund und Medium der Auferstehung, und zwar des Leibes betrachtete, denn die Auferstehung des Geistes leugneten die

1) Das Wort ἀγαπᾶν kann in obiger Stelle, nach unserm Ermessen, mit Hefele nur durch *ἀγάπην celebrare* erklärt werden; aber auch, wenn es in der Bedeutung „lieben" genommen werden müsste, so könnte kein anderes Object dazu ergänzt werden, als die δωρεὰ τοῦ θεοῦ, d. i. die εὐχαριστία, wobei eben derselbe Sinn herauskäme.

Doketen nicht, indem sie lehrten, dass derselbe in seinen Urgrund zurückgehe. Deshalb nennt er auch *ad Ephes.* Kap. 20. S. 85 das Brod der Eucharistie das *φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντὸς.* Wie nämlich dadurch, dass der Mensch Jesum Christum im Glauben in sich aufnimmt, und so „*πνευματικῶς*" mit ihm vereinigt wird, der Geist von Sünde und Schuld entladen und des ewigen Lebens theilhaftig wird: so muss auch der Leib mit Christo vereinigt werden, um der Auferstehung und des ewigen Lebens fähig zu sein, und dies geschieht in der Eucharistie. Weil nun die Doketen die Auferstehung des Leibes verneinten: so enthielten sie sich consequent auch des kirchlichen Abendmahls, und ebendeshalb spricht ihnen Ignatius auch die Auferstehung ab.

Wie dachte sich aber der Schüler des Johannes die Gegenwart des Leibes Jesu Christi im Abendmahle? Wenn wir auch schon aus seiner Lehre über die Person Christi, nach welcher in ihm Gottheit und Menschheit unvermischt vereinigt sind, und aus dem eben entwickelten Satze, dass der irdische Menschenleib durch den auferstandenen Christusleib zur Unsterblichkeit befähigt werde, natürlich ohne absorbirt zu werden, schliessen können, dass er sich die Gegenwart des Leibes Jesu im Abendmahl so vorgestellt habe, dass die irdischen Elemente nicht in demselben aufgelöst und verwandelt werden: so lässt uns ein Ausspruch desselben darüber auch gar nicht im geringsten Zweifel. Im Briefe an die Philad. Kap. 4. schreibt er nämlich: „*σπουδάζετε οὖν μιᾷ εὐχαριστίᾳ χρῆσθαι· μία γὰρ σὰρξ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἓν ποτήριον εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ,*" wo die letzten Worte soviel besagen, dass der Kelch d. i. der Wein im Kelche zur Vereinigung mit dem Blute Christi gereiche, womit zwar die Verbindung des Weines und Blutes behauptet, nicht im geringsten aber die *transsubstantiatio* ausgesprochen ist, so dass die Lehre der lutherischen Kirche auch in diesem Punkte das Zeugniss dieses apostolischen Vaters für sich hat. —

II.

Kritiken.

Die christliche Mystik in ihrer Entwickelung und in ihren Denkmalen von Adolph Helfferich. 1—2. Theil. Gotha (Perthes) 1842. 5 Rthlr.

Es ist eine Erfahrung, die sich in den letzten Tagen wiederholt, dass die neueste Speculation sich zur Mystik hingezogen, oder wenigstens zu einer Erforschung und Würdigung der Quellen derselben getrieben fühlt. Fragen wir nach der Ursache, so liegt sie am Tage. Es ist nämlich diese, dass die Mystik nicht blos eine potentielle, sondern wirkliche Lösung der Geheimnisse für die Erkenntniss verspricht, und dass die neueste Speculation mit Verachtung herabsieht auf die *docta ignorantia*, die in der Sphäre der Gotteserkenntniss sich bewegt, ohne je zur wahrhaft erkennenden, und so substantiirenden, Auffassung des Stoffes zu gelangen. Im Allgemeinen hat die Mystik Recht, und die Speculation ebenso: beide Theile müssen sich hier begegnen. Aber wir, die wir auf dem Grunde der Kirche zu stehen und zu bleiben begehren, haben dennoch hier genau uns vorzusehen, weil in keinem Falle leichter als in diesem verfälschte Waare ausgeboten wird. Wir haben ebenso die von der Mystik prätendirte Aneignung als die von der Speculation dargebotene Vermittelung nach Gottes Wort zu prüfen. Wir haben zu untersuchen, ob das allgemein Richtige (dessen Verständniss eben im Sinne liegt, den man damit verbindet) sich im Einzelnen bewahrheitet, ob es die Probe der Erfahrung hält, ob es von der Geschichte Zeugniss empfangen kann. Wir haben endlich auch hier nach den Früchten zu fragen; denn eine jede wahre Speculation, je tiefer sie geht, muss eine desto reifere Lebensfrucht tragen. — Durch diese einfachen Bemerkungen wollten wir den Standpunkt bezeichnen, den derjenige einnehmen muss, der mit dem Verfasser des gegenwärtigen Werks die Mystik speculativ würdigen, ihren theologischen Gehalt ans Tageslicht bringen will. Inwiefern aber der Verf. der hier gestellten Aufgabe nach unserm Urtheil Genüge geleistet hat,

wird die folgende kurze Analyse namentlich der Principien des Werks (auf welche der Verf. auch das Hauptgewicht legt), zu zeigen sich bemühen.

Der Verfasser geht von den Misdeutungen des Wesens der Mystik aus, und zerstreut diese mit leichter Mühe. Bald hat man nämlich mit H. Schmid (der Mysticismus des Mittelalters in seiner Entstehungsperiode, S. 24 ff.) behauptet, alles, was nur irgend wie in Geschichte, Naturwissenschaft, Kunst höhere, durch den Verstand untheilbare, Lebensfactoren aufweise, gehöre ins mystische Gebiet, bald hat man, in populärer Verblendung, die gern allerlei Stichnamen aufnimmt, um eine verhasste Sache mit dem machtlosen Worte zu tödten, mit dem Namen der Mystik einen jeden festen religiösen Glauben dem Spotte preisgegeben, bald endlich, in vermeintlich philosophischer Unfehlbarkeit, hat man das Wesen der Mystik entweder in der Gefühlsrichtung gesucht (die doch ebenso gut in eine rationelle Entwickelung ausgehen kann), oder auf der Verwechselung von Idee und Symbol, von Sache und Bild beruhen lassen, wodurch man auch nicht einmal zu einer psychologischen Construction gelangte; denn grade die Mystik streitet, wenigstens in einer gewissen Richtung, für die Entbindung des Symbols und Bildes zum Lichte der Idee und der Sache. Es lag in der Natur der Sache, dass die Mystik, als eine potenzirte religiöse Erscheinung, dem Rationalismus überhaupt (dem vulgaren und dem wissenschaftlich zugestutzten) als sein Todfeind erscheinen musste; sobald er meinte, irgend einen christlichen Begriff durch das Wasser der falschen Aufklärung hinweggeschwemmt zu haben, erstand vor seinen Augen, wo er alles rasirt wähnte, diese Drachensaat bewaffneter Streiter, deren Same nun, nach seinem Dafürhalten, nur in mystischen Influenzen liegen konnte [1]). — Aber auch der Supranaturalismus, behauptet der Verf. (S. 11. 18. 19.), trat in ein ähnliches negatives, auflösendes Verhältniss zur Mystik ein; auch er machte hier mit dem Rationalismus gemeinschaftliche Sache und machte der Mystik ein verworrenes und unlauteres Gefühlsleben zum Vorwurf. Dies sey aber um so weniger zu verwundern, da diese beiden religiösen Denkweisen den Widerspruch gegen ein lebendiges Verhältniss zwischen Gott und

1) Wesentlich hat freilich der Rationalismus nie an die Mystik als historische Erscheinung sich hinangewagt; er liess es genug seyn, mit dem Mysticismus zu spielen, worin das Hineingetragene, nicht mehr zäh Historische, auch keinen energischen Widerstand leisten konnte. Uebrigens hängt diese Begriffslosigkeit des Rationalismus in allen Erscheinungen genau mit der Negation des Historischen zusammen; und man kann es nur als eine Schande für die deutsche Theologie achten, wenn gewisse Wortführer derselben jetzt diesen grossen Abfall als eine nothwendige Entwickelungsstufe unserer Kirche hinstellen, von welcher man sich auch allenfalls das Gute und Rechte aneignen solle.

den Menschen enthalten; denn beide haben vermittelst des abstracten Verstandes ein System von Reflexionen aufgeführt, dessen Resultat es sey, dass man von der absoluten Idee an und für sich nichts wissen könne. Der Glaube des Supranaturalismus sey ebenso willkührlich und unbestimmt als das vermeintliche Begreifen des Rationalismus; denn der Supranaturalist setze im Menschen ein geistiges Vermögen, oder ein inneres Organ voraus, das über den Begriff des endlichen Geistes überhaupt hinausgehe (S. 19.). — Die Schärfe des vom Verf. hier aufgestellten Gegensatzes ruht nicht in der vollen Wahrheit. Wahr ist es, dass der Supranaturalismus, wie er zuletzt in der Sächsisch-Würtembergischen Schule (Reinhard, Tittmann, Flatt) sich als Theorie ausbildete, nicht nur manche Berührungspunkte mit dem Rationalismus hat, sondern formell durch dieselbe logische (nur, wie behauptet wird, consequentere und Gott würdigere) Operation entsteht. Allein was giebt uns historisch Recht, zu übersehen, dass der Supranaturalismus eigentlich den, allerdings immer schwächer werdenden, Kampf des Protestantismus um seinen heimatlichen Heerd bezeichnet, und dass nicht alles, was unter diese Bezeichnung fällt, sofort gerichtet werden kann nach dem dürftigen Skeleton des sogenannten supranaturalistischen Systems, in welchem man nur die Formeln und die Parole, aber nicht das Werk des frühern Kampfes beibehält [1]). Ueberschen darf ja doch nicht werden, dass der Supranaturalismus grosse christliche Wahrheiten gerettet hat, und dass das Princip, richtig aufgefasst, das historische Christenthum als ein Palladium festhielt, obgleich, mit grober Inconsequenz, die Kirche Christi als das rechte Haus Gottes und die Arche Noa's auf den Wassern der Welt nicht anerkannt wurde. Wahr ist es, dass das Nichtwissen von göttlichen Dingen bei manchen Supranaturalisten nicht blos wissenschaftliche Feigheit, sondern eine entschiedene Glaubensschwäche verrieth. Denn der Glaube, wo er recht ausgeboren ist in einem Menschen, spricht mit voller Zuversicht: „Ich weiss, an wen ich glaube," und kann am allerwenigsten die Ausbreitung und immer festere Begründung des Erkennens schauen; er trägt vom Anfang bis zum Ende den Charakter der Substantiirung (*ἔστι δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις*, Hebr. 11, 1.). Aber jenes Nichtwissen war doch in den meisten

1) Merkwürdig ist es überhaupt, wie auch die neueste Speculation, mit aller ihrer umfänglichen Geschichts-Construction auf freier Hand einerseits, doch andererseits, wenn es gilt, eine historische Erscheinung zu würdigen, den allerengsten Horizont hat und in der allerknappesten Tradition geht, so dass sie gewöhnlich nur ein oder zwei Jahrzehnde übersieht. Ein bedeutsamer Wink, wie sehr man gegen jene grossartig aussehende Construction auf seiner Hut seyn, und sich nicht die Mühe verdriessen lassen muss, selbst die Acten mit der Fackel der wirklichen Geschichte und des Worts Gottes zu revidiren.

Fällen nicht sowohl ein Verzweifeln am Glauben, der immer noch seine geheimen Gänge im Herzen behielt (wie ja viele Supranaturalisten noch immer aufrichtig an die Gnadenwirkungen glaubten), als ein Verzweifeln am System, was einmal nicht anders seyn konnte, nachdem man von der Wurzel der Kirche sich losgerissen hatte. So ist es auch gewiss, dass der rechte Begriff des Glaubens vom Supranaturalismus fast preisgegeben wurde, denn gerade in dieser Schule ist die Bestimmung aufgekommen, dass der Glaube nicht etwa ein von Gott gewirktes Vermögen, sondern ein Fürwahrhalten aus hinlänglichen und vernünftigen Gründen sey [1]), über deren Hinlänglichkeit und Vernünftigkeit natürlich mit dem Rationalismus sogleich der Kampf auf gemeinschaftlichem Felde begann. Hätte der Supranaturalismus würklich (wie der Verf., hier zu glimpflich urtheilend, meint S. 48.) so am Glauben festgehalten, dass derselbe als eine „Aneignung des Gegenständlichen und Fertigen der Offenbarung, welches ins Bewusstseyn tritt," betrachtet worden wäre, so stände es gut um seine Sache, und er hätte auch theoretisch nicht unterliegen können. Denn in der That ist dies bei so Vielen, die an diesem Glaubens-Begriffe festhielten, nicht etwa, wie der Verf. uns glauben machen will (*l. c.*), eine wissenschaftliche Colorirung des Systems, sondern ein bestimmtes Festhalten an den Grundsätzen der Kirche selbst, die nie anders über das Wesen des Glaubens sich ausgesprochen hat. Deshalb ist auch die Verwunderung des Verf.'s über die Bestimmung des Glaubens als eines „inneren Organs, das über den Begriff des endlichen Geistes hinausliegt" mehr als wunderlich. Eben das ist ja die That der Offenbarung, dass sie den endlichen Geist durch den Glauben über sich selbst und die Welt erhebt, dass sie, wie die Schrift spricht, „die Hungrigen mit Gütern füllet, und die Reichen leer lässt." Wenn die Reformatoren lehrten, dass „der Glaube empfangen und ausgeboren werde unter den Aengsten des Gewissens," so haben sie den Herzpunkt getroffen. Oder sollte es nicht so seyn, dass das Bedürfniss des Geistes auf der einen und das Wort der Offenbarung auf der andern Seite zusammenschlagend mit der Sinnes-Aenderung die totale Richtung des Geistes bewirkt, wodurch dieser einerseits im Ewigen sich findet und auf dasselbe siehet (2 Cor. 4, 18.), andererseits die Welt überwindet (1 Joh. 5, 4.)? Natürlich können wir nur den vollendeten Begriff des Glaubens nehmen, wenn wir vom wahren reden; wie sollte dies aber uns hindern

---

1) Höchst charakteristisch ist in dieser Beziehung die Ausführung in: J. H. Tittmann über Supranaturalismus, Rationalismus und Atheismus (Lpz. 1816), S. 232—240. Es wird Niemanden gereuen, hier sich zu überzeugen, wie schmachvoll zuletzt das supranaturalistische System capitulirte.

anzuerkennen, dass die Voraussetzungen des Glaubens sich an den Grenzen eines jeden geistigen Vermögens wahrnehmen lassen, und dass die Anticipationen des Begriffs, wo und wie sie nur vorkommen, im menschlichen Leben, in der allgemeinen Anlage zur Religion und in den Religionen selbst, Vorzeichen sind, die das Wesen des Glaubens fordern mit dem der Offenbarung zugleich? — Das Misverhältniss des Supranaturalismus zur Mystik kann, nach diesen Erläuterungen, nicht ein principielles seyn (muss ja doch der Verf. auch, wo er unbefangener urtheilt, den Supranaturalismus für „eine gesunde Lebenserscheinung des religiösen Bewusstseyns" gelten lassen S. 47.), sondern ist vielmehr ein in der Deteriorirung und Abschwächung des Systems gegründetes. Es muss aber gerecht unterschieden, und nicht das Kind mit dem Bade verschüttet werden.

Nachdem der Verf. über das Verhältniss des Rationalismus und Supranaturalismus zur Mystik geurtheilt hat, giebt er uns eine Darstellung und Kritik der phänomenologischen Grundsätze (erstere nach Erdmann über Glauben und Wissen); und gewiss ist dieser Abschnitt einer der interessantesten des Buchs, denn man sieht hier die Genesis der Ansicht und den ganzen Bildungsgang des Verf.'s. Er geht von Hegel aus und will als den reinen Gewinn dieser Speculation die Entdeckung anerkannt wissen, dass im logischen Process die niedern, sich widersprechenden Elemente im höhern Begriffe sich zur Einheit zusammenschliessen (S. 28.). Allein er erkennt es auch für einen Fehler des Systems an, dass man diesen höchsten logischen Entwickelungspunkt isolirt und die Berechtigung der niedern, des Gefühls, der Anschauung und der Vorstellung wenigstens nicht zum Bewusstseyn kommen lässt. Im Gegensatz hiezu fordert er, dass die einzelnen Kräfte nie ihren natürlichen Ursprung verläugnen, sondern in fortwährender Beziehung zu ihrer Basis stehen, wodurch eine Reciprocität entsteht, die eben der Charakter der lebendigen Entwickelung ist (S. 29. f.). — Wir nehmen keinen Anstand, hierin einen wirklichen Fortschritt, und zwar einen christlich-historischen zu sehen, wenn anders die Anerkennung der Basis des Lebens auf jeder Entwickelungsstufe ein wesentliches Merkmal der christlichen Speculation ist; nur bedauern wir so wenig hierin einen früher nicht geahnten Fortschritt sehen zu können als in dem, was der Verf. für die Wahrheit des Hegelschen Systems hält: die Wahrheit beides liegt in dem beschlossen, was allein ewige Wahrheit ist, in den Grundsätzen der Offenbarung. War aber dies ein Lichtpunkt für den Verfasser, so kann für uns weiterhin die Frage nur die seyn, ob er auch den Ariadne-Faden gefunden, ob und in wiefern er sich weiter von Hegel emancipirt hat. Er steht hier vor uns wie ein Ringender, der alles in Bewegung setzt, um zum Ab-

schluss zu kommen. Auf jenem Grundsatze basirend unterscheidet er nun ferner das Gefühls- und Empfindungsleben überhaupt von dem eigentlichen Gefühl: ersteres ist ihm ein unfreies, das letztere fasst er als einen Act der Intelligenz, mithin als frei. Ihm ist wie Schleiermacher das religiöse Gefühl eine freie und ewige Bestimmtheit unsers Bewusstseins, und er ist bereit, diesen Standpunkt gegen jedwede Sophisterei des Verstandes zu vertheidigen (S. 37). Aber auch Schleiermachers System ist ihm, und gewiss mit Recht, nicht genügend: nur das Wahre desselben soll ihm Vehikel seyn zur Ueberwindung des Falschen oder Mangelhaften im Hegelschen. Er analysirt das Abhängigkeitsgefühl, worin er mit jenem Denker die Wurzel aller Religion erkennt, und findet nun, auf der gewonnenen Unterscheidung fortbauend, wonach das Gefühl in sich ein Licht ist, dass dem Abhängigkeitsgefühle zur Seite als die nothwendige positive Ergänzung das Gefühl der freien Erhebung stehe (S. 41). Doch diese formelle Bestimmtheit ist noch keine Thätigkeit: die Entbindung der letztern (die freilich dennoch *implicite* im Gefühl liegen muss, ohne welches es auch nicht so sich bestimmen könnte) ist, nach dem Verf., bedingt durch die Einwirkung der göttlichen Offenbarung und die Kräfte der Erlösung, so dass das Gefühl, wenn es diese gleichsam empfängt, nun sofort sein Befangenseyn unter die Macht der Welt aufhebt und die unmittelbare Beziehung auf das Göttliche wiederherstellt (S. 40). Denn das religiöse Gefühl, so schliesst sich seine Betrachtung ab, muss von einem lebendigen Bewusstseyn der Sünde begleitet seyn; die andere Seite desselben ist das Schuldgefühl, und zu seiner eigentlich religiösen Bedeutung gelangt es erst im Erlösungsgefühl (S. 43). — Wer sieht aber nicht, dass der Verf. hier eigentlich nichts gethan hat, als dem religiösen Gefühl durch die Factoren der Offenbarung zu einem Inhalt zu verhelfen, es zu christianisiren? Und wenn wir hierin einen Ausspruch des Herzensbedürfnisses sehen, der uns als solcher schätzbar seyn muss, so können wir doch nicht verbergen, weder dass das so individualisirte Gefühl damit seine Fähigkeit einbüsst, der *primus motor* im Systeme zu seyn, noch dass die Macht, die demselben beigelegt wird, die Welt zu überwinden, lediglich eine imaginirte ist. Denn bekanntlich setzt die Schrift diese Macht im Glauben, der nun, wie sehr er auch von Gefühlen begleitet ist, doch eben diese erst bestimmt und reinigt, ihnen seinen Heilscharakter inprimirt (wie dem Gefühl der Reue und Schuld, Hebr. 12.), und so durch und durch den Charakter der Totalität trägt, dass vermöge desselben nicht ein einzelnes, sondern alle Vermögen des Geistes am göttlichen Licht Theil nehmen. Der Glaube ist das umwandelnde Princip im Christenthume, nicht das Gefühl; so wie

wiederum nicht das Gefühl das zunächst empfangende Vermögen des Geistes ist, sondern die Erkenntniss. Denn die Erkenntniss Gottes und Jesu Christi ist das ewige Leben (Joh. 17, 3), und ebenso ist die freimachende Kraft der Wahrheit durch die Erkenntniss vermittelt (Joh. 8, 32.). — Indem aber der Verf. sich so von Schleiermacher theilweise losmacht, und sogar in weiterem Umfange den pantheistischen Grund und Boden, auf welchem jenes System ruht, theilweise anerkennt (S. 42), ist er doch unwillkührlich in denselben Irrthum verfallen, der nur das Resultat jener Gefühlsbetrachtung seyn kann, nämlich die Glaubenssätze als ursprüngliche Auffassungen der christlich frommen Gemüthszustände hinzustellen (S. 41), wogegen nun unmöglich das folgende Correctiv aushalten kann, dass man nicht mit Schl. die Zuständlichkeit der Gefühle zu dem Maassstabe und Kriterium der Idee an sich machen dürfe (S. 45). Denn entweder sind die Glaubenssätze überhaupt nicht Ausdrücke der Gefühlsmodificationen, oder sind sie es, dann können sie es unmöglich anders seyn, als so, dass das Gefühl seine höchsten Rechte, die eben durch jene Ausprägung gegeben sind, auch gegen die Idee ausübt. — Doch würde man sich irren, wenn man meinte, es waltete hier blos eine speculative Misweisung ob: eine nähere Einsicht in den Gedankengang des Verf.'s, wird uns zeigen, dass er noch gar nicht mit sich abgeschlossen, worauf eben das Schwanken zwischen menschlichen Systemen hindeutet, während der wahrhaft christliche Theologe sie als geistlicher Mensch alle richtet (1 Cor. 2, 15).

Auf Veranlassung des religiösen Gefühls und der nothwendigen Regulirung desselben kommt der Verf. auf den Pietismus zu sprechen, bekanntlich ein unerschöpfliches Thema für die neuere speculative Richtung. Allein wir gestehen, wir hätten mehr Gerechtigkeit und nüchternes Urtheil von einem Verf. erwartet, der der Mystik jene in so hohem Grade angedeihen lässt. Schon was er historisch zur Fixirung des Gegenstandes beibringt, ist mehr als mangelhaft. Mit Baur im Wesentlichen einig, dass das Princip des Protestantismus im Gefühle gesucht werden müsse (und wie leer, willkührlich, aller historischen Wahrheit spottend diese Annahme ist, sollte doch wahrlich keinem Geschichtsforscher verborgen seyn), lässt er jenen durch Aufnahme des Schriftprincips und Bewegung im Kampfe mit den Römisch-Katholischen sich so entwickeln, dass zuletzt die Erstarrung in Abstractionen und das Gezänke um diese das Ergebniss gewesen sey. Diese zu lösen und dem ursprünglichen Princip wieder zu seinem Rechte zu verhelfen sey der ältere Pietismus berufen gewesen; er habe seine Aufgabe mit Besonnenheit vollzogen, indem er auch das Element der Vorstellung mit Klarheit und Bestimmtheit hervorgehoben habe. Ganz anders sey der Weg des modernen Pietismus

gewesen; ihm sey das Gefühl Alles in Allem, der Glaube eine unbedingte Hingabe an die wirkende Gnade; selbst die Erlösung komme nach ihm nur im Gefühle zu Stande; dabei sey es ihm gar kein Widerspruch gewesen, einen Cultus des Buchstabens einzuführen, denn aller und jeder Inhalt der Heil. Schrift gelte ihm als inspirirt, mithin als absolut wahr, und ebenso behaupte er die unbedingte Gültigkeit jeder einzelnen Lehre und Thatsache; der dadurch erzeugte Particularismus gebe sich Luft nicht nur in maasslosen Urtheilen über sittliche Zustände, sondern vornämlich in dem mit Recht verhassten Conventikelwesen; denn die Conventikel seyen recht eigentlich vom Schleiermacherschen Grundsatze geleitet, dass das Gefühl nicht irren könne (S. 49 — 54). — In der Regel ist es genug eine Karrikatur hinzustellen, um sie als solche gleich auf den ersten Anblick zu erkennen; und in der That wir würden uns schämen, jenem Zerrbilde gegenüber viel Worte zu verlieren (wie man auch gewöhnlich unter den Karrikaturen nur Winke giebt). Zu geschweigen, dass die Speculation hier gegen ihr eignes Eingeweide wüthet (vorausgesetzt nämlich, dass der neuere Pietismus wirklich eine consequente Gefühlsrichtung wäre) — denn immer bleibt doch das Gefühl, wie auch umschrieben, der *primus motor* des Systems, und dies soll grade hier alles Unglück angestiftet haben — so ist doch wohl so viel klar, dass das sich selbst Widersprechende und Aufhebende unmöglich zu Merkmalen eines Objects erhoben werden kann, das doch irgend einen Raum haben muss, wenn auch als verdrehte oder verkümmerte Wahrheit; nur die consequente, teuflische Lüge kann den Selbstwiderspruch zum Ausgangspunkt, zur Regel und zum Ziel erwählen. So viel der neuere Pietismus nun (nach jener Darstellung) festhielt an dem Inhalt der Offenbarung als der grössten Realität, welcher nichts abgebrochen werden kann, so viel muss er dem Zersetzen des Inhalts der Offenbarung in lauter Affectionen des Gefühls wehren; und so viel dieses letztere sein eigentliches Streben und Wesen bezeichnete, so viel müsste er an Indifferenz gegen die Offenbarungswahrheit und ihre Form gewinnen, und also speculativ erstarken. Ebenso wird der Pietismus sich nur Glück wünschen können, wenn das wirklich ihm als Lebensgrundsatz und Anker der Hoffnung fest steht, „dass der Inhalt der heil. Schrift absolut wahr, und dass jede Lehre wie jede Thatsache der Offenbarung unbedingte Gültigkeit habe“ — denn er darf ja dann mit gutem Recht die Wolke der Zeugen durch alle Jahrhunderte der Kirche für seine Ahnen ansehen — und er wird sich wenigstens zu trösten wissen, wenn man ihm die Conventikel als eitel Aposteme des religiösen Lebens in den Busen schiebt; denn bekanntlich hat das Christenthum selbst sich aus solchen entwickelt; die Versammlungen der ersten Christen wurden unter diesem Namen

Digitized by Google

verboten und bestraft; und was wollen die Christen, beim Nothstande der Kirche, auf den Trümmern derselben machen, um ihr geistliches Leben zu fristen? Allein der historische Ernst dieser Frage liegt noch etwas tiefer als bei den nichtigen Beschuldigungen. Darum muss diese Richtung (die wir übrigens als solche zu vertreten nicht gesonnen sind [1]) sich gefallen lassen, dass die Schmähungen so reichlich über sie ausgegossen werden, weil sie, gerade wie der Supranaturalismus mit dem, was ihm über die Gebühr Schuld gegeben wird, etwas Unüberwindliches in sich trägt, einen eigenthümlichen Lebenskern, der allem Zersetzen durch speculative Formeln widersteht, und von diesen nicht aufgezehrt werden kann. Es ist bei dem Supranaturalismus wesentlich „das Fertige und Gegenständliche der Offenbarung" mit dem diesem entsprechenden Wunder-Begriff, bei dem Pietismus das Festhalten auf das Ganze der heil. Schrift als Gottes Wort, die strenge, aber allein kirchliche, Inspirations-Theorie. — Sollten wir noch ein Wort hinzufügen, so wäre es dieser historische Fingerzeig. Der neuere Pietismus ist einerseits nur die Tendenz zur Rückkehr zum wahren Glauben, die noch keinen festen Halt an der Kirche hat, andererseits das Anschliessen an das allgemein fromme Streben und die Grundsätze, welche vom ältern Pietismus hinübergepflanzt sind. Wie nun bei allen solchen Tendenzen etwas Dunkles ist, das sich zum Licht erheben muss, so auch hier, und zwar in verstärkterem Maasse je weniger kirchliche Leitung vorausgesetzt werden kann. Offenbar aber würden wir irren, wenn wir das Dunkele nicht auch aus der Verfinsterung des Lichts der Kirche herleiten, und wenn wir in dem ganzen Streben nicht zugleich ein gemeinde-sammelndes, also in seiner Wurzel kirchliches, sehen wollten. Es hilft nichts: es ist Fleisch von unserm Fleisch; wir müssen uns damit befreunden. Dass aber die wissenschaftliche Vernunft dies nicht kann, das ist doch ein verstärktes Zeichen, dass alle Realitäts-Begriffe der Offenbarung ihr im Grunde ein Kreuz sind. Es ist interessant zu sehen, wie weit erstere entgehen kann, und wo sie abbricht. Sie bricht bei der Erfahrung ab — *la folie de la vérité*, wie der treffliche Vinet es nennt — Alles, was in diesen Kreis gehört ist ihr ein Widriges; die Lebensbestimmungen, die dadurch nothwendig auf das ganze Gebiet der Offenbarung sich erstrecken, sind ihr unerklärlich: alles Erfahrungsmässige wird als Product des Gefühls geschildert, das doch der vornehmste Hebel im Systeme war.

Doch der Verf. steuert nun weiter auf den Mittelpunkt seiner Theorie los, und so weit müssen wir ihm wenigstens folgen.

---

1) Wohl aber Alles, was in ihr wesentlich mit der Kirche zusammenhängt, so wie Alles, wodurch sie ein, wenn auch nothdürftiges, kirchliches Leben erhält und ein völligeres entweder vorbereitet oder postulirt.

Es ist nicht genug, schliesst er, dass Vorstellung und Gefühl im Gleichgewichte seyen, dass man die Klippen sowohl des Supranaturalismus und Rationalismus als des Pietismus meide; damit ist das religiöse Bewusstseyn noch nicht vollkommen. Es muss das unmittelbare Bewusstseyn im Gefühle, das Gegenständliche in der Vorstellung, im speculativen Denken zur That des intelligenten Bewusstseyns werden. Das religiöse Object soll von der äussern Gegenständlichkeit frei gemacht werden, soll reproducirt werden als immanente Bestimmungen des Geistes [1]). Dies komme durchs Denken zu Stande, erst durchs Begreifen könne man eine Einsicht in den nothwendigen Zusammenhang und die allgemeine Form der Wahrheit erlangen; denn nothwendig sey nur, was aus Etwas folge, was erst werde, nicht was schon fertig sey. Das Denken halte sich deshalb nicht an den Buchstaben oder das einzelne Factum und Dogma. Der Inhalt der Offenbarung, weil er für den Menschen ist, müsse nicht nur ergriffen, sondern begriffen werden als der eigne Inhalt des Geistes (S. 54. 55.). — Hier liegt nun eigentlich der tiefste, unversöhnliche, ewige Zwiespalt zwischen der offenbarungsgläubigen Theologie (die die reichste und fruchtbarste Speculation aus sich entwickelt) und der falsch-speculativen (die die Offenbarung nicht hat, weil sie sich ihr nicht unterwirft, sondern zu machen sich einbildet). Wir kennen kein Object, das da freigemacht werden soll, sondern nur ein Object, das da frei macht. So wie die Erlösung selbst in sich der Quell alles wiederhergestellten wahren und seligen Lebens ist, so sind in der Geschichte der Erlösung und allem, was ihr zur nothwendigen Unterlage und zur Ausbreitung dient, Vitalkräfte verborgen, die ins Innerste des wiedergebornen Menschen hineinströmen und nun zu einem Lebensstrome werden, der den ganzen Menschen nicht nur in den Kreis der Offenbarung hineinzieht, sondern ihn mit dem Objecte der Offenbarung immer mehr und mehr assimilirt. Das Werden ist hier bedingt durch das ewige Seyn [2]), und nicht umgekehrt gewinnt das Seyn erst Realität durch sein Werden im endlichen Geiste. Offenbarung und Glaube stehen nicht im Verhältnisse des dialektischen Processes, wie ihn das Hegelsche System beschreibt, wonach das Object in der An-

---

1) Oder, wie er an einem frühern Orte (S. 15) sich ausdrückt: „Es soll die Idee von ihrer geschichtlichen Beschränkung sich frei machen, und aus einer historischen Thatsache zu einer ewig präsenten Thatsache des Bewusstseyns werden."

2) Ein ewiges Seyn legen wir aber den Thatsachen der Offenbarung zu, insofern sie, im göttlichen Rathschlusse enthalten, dem Geiste Gottes stets gegenwärtig sind. So entwickelt sich der Begriff der Weissagung aus dem der Geschichte.

schauung ein unmittelbares ist, durch das Gefühl und die Vorstellung ins Bewusstseyn hinübergenommen und erfasst, und im Begriffe das Eigenthum des Geistes, sein eigenstes Product wird, sondern, ganz abgesehen von der Validität dieser Vorstellung [1]), ist die Offenbarung das ewig Gegenständliche und Transformirende zugleich, aber nicht das vom Geiste Transformirte oder Reproducirte. Den Inhalt der Offenbarung kann kein Mensch reproduciren; aber er kann das Dargebotene aufnehmen; es kann in ihm zum Lebensmotiv werden; der Herr kann in ihm eine Gestalt gewinnen (μορφοῦσθαι, Gal. 4, 19). Die Philosophie greift hier wieder fehl, und kann nicht anders, bis sie die wahre Augensalbe gekauft hat (Offenb. 3, 18.): sie meint, der Christus in uns, das sey eine Reproduction des historischen Christus, da es vielmehr vom Anfange bis zur Vollendung nur ein Ueberwundenwerden von ihm ist. Was Jeremias von sich zeugt: „Herr, Du bist mir zu stark gewesen, und hast gewonnen“ (Jerem. 20, 7), was der Herr zu Paulus sagt: „Es wird Dir schwer werden wider den Stachel löcken“ (Ap. Gesch. 9, 5), das ist die genetische Beschreibung des Lebens mit Christo in Gott. — Wenn aber der Verf. meint, das Denken halte sich nicht an den Buchstaben oder das einzelne Factum oder Dogma, so zeigt schon der hier zu Tage kommende Zwiespalt, dass dieses Denken nur eine Einbildung im schlechten Sinne sey. Der wahre Process des Aneignens in der Religion ist vielmehr die Subjicirung unter das Object, welches selbst den Geist umbildet, frei macht, mit sich assimilirt. Ohne dies kein wahrer Glaube; denn er entsteht erst durch diese Subjicirung; für ihn aber hat eben darum sofort das einzelne Wort (was man doch mit dem Buchstaben nicht todtschlagen kann, weil es ein Geistes-Wort ist), die einzelne That und Lehre der Offenbarung die höchste Bedeutung, weil sie Vehikel jener göttlichen Selbstoffenbarung sind, die erst einen gläubigen Menschen schaffen kann. — So ist auch „das Begriffenwerden der Offenbarung als der eigne Inhalt des Geistes“ wirklich nur eine schnöde Selbsttäuschung. Das einfachste religiöse Bewusstseyn lehrt uns, dass Kraft, Gnade, Licht nicht der eigne Inhalt des Geistes, sondern ein Ueberschwengliches (2 Cor. 4, 7), das vom Geiste unterschieden wird, aber eben so sein wird. Denn das ist die Bedingung des Besitzes alles Göttlichen, nicht dass wir thöricht wähnen, es sey ein von uns, darum weil für uns (in irgend einem Sinne) Producirtes, sondern dass wir ebenso unterscheiden die göttliche Gabe, als sie festhalten. Es ist der-

1) Natürlich fällt sie hin, sobald wir die Offenbarungs-Wahrheit festhalten, die eine andere Psychologie und Logik bedingt, als die auf dem Wege des Idealismus und Pantheismus zu gewinnen ist.

selbe Gott, der das Licht aus der Finsterniss hervorruft, welcher auch den hellen Schein der Offenbarung in unsere Herzen giebt (2 Cor. 4, 6); nicht aber ist es unser Herz, das der Offenbarung durch Reproduction ihren Glanz und Schein (wenn auch nur für Menschen) giebt. Nicht im Menschengeiste liegt die Vermittelung, sondern im göttlichen Worte ist sie gegeben, so dass der menschliche Geist, insofern er gläubig darin eingeht, sich beides, das Wort und den Gegenstand der Offenbarung als gleich unmittelbare Factoren gegenwärtig macht, und dadurch seine eigentlich christliche Weihe erhält; die That des Worts wird dann aber (unter dieser zwiefachen Voraussetzung) ein Zeugniss (*testimonium Spiritus S.*) sowohl für das Wort als die Offenbarung, welche das Wort uns zuführt. — Es ist nothwendig, dass wir laut und offen sagen, was uns von der Hegelschen Speculation unter jeder Form, und selbst wenn sie mit christlichen Elementen sich versetzt, scheidet und forthin scheiden wird.

Mehr als unvollständig ist ferner das Correctiv, das der Verf. jenem so entwickelten Grundsatze giebt. „Man solle sich nämlich", warnt er, „hüten die Offenbarung selbst als das Werk der begreifenden Intelligenz hinzustellen; was aus jenem Begriffs-Processe resultire, sey nur ein Uebereinstimmendes mit der Intelligenz; die Misdeutung werde hauptsächlich hervorgerufen durch eine Fraction der Hegelschen Schule, welche die Intelligenz nicht als die Vermittelung zwischen Gefühl und Vorstellung, sondern als die absolut höhere, von beiden qualitativ verschiedene Stufe fasse" (S. 55). Es klingt dies zwar sehr befriedigend, aber hebt die Grundbestimmung, wie man wohl glauben wird, mit nichten auf. Im Gegentheil soll es, nach dem Verf. das eigne Werk der Intelligenz seyn, die Widersprüche zu lösen, welche in den einzelnen Thatsachen und Lehrbestimmungen der Offenbarung liegen, das Ungehörige zu neutralisiren, das durch die Form der einzelnen Sätze in die Wahrheit hineingekommen sey (S. 56). Der Verf. kann, wie der Augenschein giebt, auch nicht einmal mit Verlust der Consequenz, die unstreitig dem von ihm desavouirten Theil der Hegelschen Schule gebührt, aus dem Zauberkreise, den die Speculation um ihn gezogen hat, heraus. Wäre das die That des denkenden Geistes, wie könnte dann die Offenbarung Gottes Werk seyn? und wie müsste nicht die Intelligenz, als der eigentlich architektonische Geist, auch den Inhalt der Offenbarung zu produciren fähig seyn? Die Scheidung zwischen dem Historischen und Ideellen, als zwischen dem inadäquaten Stoff und der geistesbelebten Form, bleibt es, was uns bis in die letzte Faser hinein trennt. Das Historische, der Leib der Offenbarung, und das Dogmatische, die Seele derselben, sind, nach

Digitized by Google

christlich-kirchlicher Betrachtung so wesentlich als der Geist Gottes, der beide zusammenbindet und zur höchsten Einheit im göttlichen Logos verklärt.

Indem der Verf. nun wesentlich die Mystik als die speculative Verinnerlichung oder Reproduction der Offenbarungsgeschichte fasst, und durch diese Bestimmung der ganzen Behandlung des geschichtlichen Stoffs den Character aufdrückt, hat er zwar die Verirrung der Mystik, nicht aber ihr Wesen dargelegt, und sein Streben, letzteres zu thun, muss immer ein fruchtloses bleiben, während er, wie bei der Entwickelung der Principien, auch hier die Wahrheit oft vorübergehend gesehen und berührt hat. Ein kurzes Resumé dieses Theils wird uns davon überzeugen. Es wird ausgegangen von der sittlichen Grundlage der Mystik, von der Askese nämlich als „dem Ausdruck des unendlichen Schuldgefühls." In der Regel urtheilt der Verf. hier nüchtern und besonnen, wie namentlich durch die Bestimmung, dass das Ergebniss der ekstatischen Zustände (des Gipfels der Askese) durch die Dogmen geprüft werden müsse (S. 85). Nur mischt sich auch hier Ungehöriges und Ungeprüftes ein. So wird behauptet, die im Neuen Testamente genannten Geistesgaben, in der διάκρισις πνευμάτων, der doppelten Sprachengabe, der Gabe des Glaubens, der Weisheit und der Wissenschaft, den Gaben der Weissagung, der Heilungen und der Wundermacht, kommen auf ähnliche Weise zur Erscheinung wie der ganze visionäre Inhalt der Mystik (S. 69 f.). Dabei vergisst oder leugnet der Verf. zweierlei, einmal dass alle Gaben in der Kirche, nach Apostolischer Vorstellung, auf die Seite der höchsten Positivität des Lebens Christi, nämlich seiner Erhöhung, fallen (Eph. 4, 7 ff.) und wesentlich also die nothwendige Manifestation seines allmächtigen Regierens über die Kirche sind, dann aber, dass die Wundergaben in der ersten Kirche als solche vom Herrn selbst verheissen (Marc. 16, 16—18) und von der Kirche bezeugt worden sind, so dass wer diese leugnet, der leugnet damit die Wahrhaftigkeit Christi selbst, und kann ihn nicht im Heiligen Geist einen Herrn nennen. Hier möchte der Verf. gar Viel von dem, durchaus nicht nach Gebühr benutzten, Görres gelernt haben; namentlich steht die von diesem in der „Uebersicht der mystischen Gebiete" nachgewiesene Eintheilung der Mystik in die religiöse und natürliche, und dieser hinwiederum in die physische (antike) und psychische (das Hellsehen und der Magnetismus) [1]), wohlgegründet da, und kann zu einem Leitfaden auch in einem ganz anderen Sinne dienen, als Görres ihn gebraucht hat. Denn gegen diesen wird wohl der Verf. Recht behalten, wenn er die mystische Ekstase als einen

1) Jos. Görres, die christliche Mystik, 1r Band, S. 11—23.

krankhaften und naturwidrigen Zustand beschreibt, und besonders darauf Gewicht legt, „dass Christi Person und Menschwerdung als die höchste Regel und Richtschnur betrachtet werden müsse, dass seine Erscheinung aber keine ekstatische und visionäre, sondern eine, durch freies Ueberwinden der Versuchung zum Bösen bewirkte, bewusste und lebendige Einheit seiner göttlichen und menschlichen Natur“ [1]). Allein von einer andern Seite möchte der Verf. die Askese, wenn auch in ihrem eigenen, doch nicht im christlich-ethischen Sinne erfasst haben. Wir meinen nämlich seine Vorstellung von der Leiblichkeit, in welcher nach ihm der Mittelpunkt des Bösen gesucht werden muss, so nämlich dass von hieraus das Böse in die Grenzen der Intelligenz hinüberspielte, wodurch die sinnliche Natur Mutter des Bösen ward, indem sie sich eigenmächtig zum Princip erhob (S. 87). Weder weiss die heil. Schrift etwas von einer solchen Principirung der Sinnlichkeit — vielmehr ist nach ihr der Sündenfall wesentlich ein sich Emancipiren-wollen des Erkenntnisses und ein sich Stellen neben Gott — noch möchte es seine Richtigkeit haben mit der Vorstellung vom Empfangenwerden des Bösen, die der Verf. giebt. Es ist nicht eine Invasion von den Grenzen der Leiblichkeit in das geistige Gebiet, denn die äusseren Dinge haben in sich keine versuchende Kraft, es sey denn dass ein Spiegelbild des Geistes auf die Erscheinung falle und sie mit dem Reize erfülle, der schon in der Lust ist; es müssen vorhergehende Gedanken da seyn, die bereits die Seele aus ihrem Schwerpunkt herausgetrieben und in den unendlichen Umkreis des Eitlen hineingetrieben haben. Diese *igniculi errantes* werden befruchtet von dem Eitlen, dessen Wirksamkeit darin besteht, dass es das Spiegelbild phantasmagorisch-zauberisch hinstellt. Das Zauberische in der Natur kann aber nur durch die böse Lust entfesselt werden; indem es entfesselt wird, empfängt die Lust und gebiert die Sünde.

Die weitere Construction des Begriffs der Mystik bis zum Gipfel- und Zielpunkte hin vollzieht sich beim Verfasser folgendermassen. Er glaubt vor allem die Mystik gegen den Raub „an der Voraussetzungslosigkeit“ (das Princip „seines Freundes Strauss“!) vertheidigen zu müssen, was fast wunderlich klingt, aber in der Sache ist es wohl wahr, „dass die Mystik den religiösen Inhalt in der Form fremder und durch äussere Zeugnisse mitgetheilter Anschauungen in sich aufnehme“ [2]). Von nun an geht

---

1) Der Ausdruck ist hier (was wir mit Fleiss bemerken) schielend, und entbehrt aller dogmatischen Circumscription.

2) Die Auseinandersetzung mit Strauss ist übrigens nicht unähnlich einer Capitulation, wobei der Befehlshaber in der Stadt jubelt, dass er noch die

Digitized by Google

des Verf.'s Streben dahin, Zweierlei als im Wesen der Mystik verwachsen zusammenzufügen und zu erklären: einmal dass die Mystik das factisch Gegebene der Offenbarung angenommen und sich daran entwickelt, dass sie die Lehre Christi als den unverfälschten Ausdruck seiner Persönlichkeit begriffen habe (S. 91. 101), und dann dass sie sich über das gewöhnliche Bewusstseyn des Glaubens erhebe, dass sie nicht die Erscheinung in der beschränkten Form der einzelnen Thatsache festhalte, sondern vielmehr, als speculativ, den Inhalt der christlichen Lehre in den menschlichen Geist selbst verlege, um denselben in allgemeiner und idealer Weise zu reproduciren; denn dem gewöhnlichen Glaubensbewusstseyn seyen alle Momente transitorisch (sogar die reale Gegenwart Christi im Abendmahle, während das speculative Bewusstseyn nicht erst von Zeit zu Zeit des Erlösers habhaft werde, sondern sich von der absoluten Idee selbst durchtönt, durchdrungen und durchschienen wisse (S. 93 ff.). Es wäre wohl nöthig, den Knäuel von Irrthümern, der in diesen Aussprüchen liegt, zu entwirren, wenn nicht, wie der Augenschein es giebt, es nichts mehr und nichts weniger als die directe Anwendung der bereits oben widerlegten Grundsätze des Verf.'s wäre. Er konnte sich nicht anders aussprechen, und wir können nur den bestimmtesten Widerspruch erneuern. Dass die Mystik in einer Richtung an den Sündenfall der Philosophie Theil nimmt, ist eben so offenbar als beklagenswerth; nur darf der christliche Theolog sich von dieser Erscheinung nicht bestechen lassen, er, der die wahre Krisis der Geister hat, nicht zurückschrecken vor der falschen Sufficienz, die in solchen Aussprüchen sich kund thut. Das Historische der Offenbarung ist nicht die spröde Substanz, die der Geist flüssig machen muss und dann als sein eignes Wesen weiss — warum wusste er's nicht vorher? — sondern es ist ein vitales Element, das mit göttlichem Charakter sich durch den Geist ausbreitet und den ganzen Menschen bestimmt [1]). Und die Spe-

---

Festung behalten habe, zu welcher aber die Schlüssel dem Feinde überliefert werden müssen. Nämlich als nothwendige Grenze des kritischen Geschäfts an den heil. Urkunden soll allein die Persönlichkeit Christi anerkannt werden. Als ob die Persönlichkeit Christi festgehalten werden könnte ohne den Boden der Offenbarung, ohne die Sphäre, in welcher sie sich selbst manifestirt hat und hat manifestiren wollen. Solche Selbstwidersprüche sind der Triumph der neuern Philosophie.

1) Anders wusste es auch der Apostel Paulus nicht. Er will erfunden werden in Christo, damit er erkenne ihn und die Kraft seiner Auferstehung und die Gemeinschaft seiner Leiden, und meinte — was ja eine ewige Schmach für ihn seyn müsste, wenn er die wissenschaftliche Vernunft in jenem Sinne gefasst hätte — nicht dahin kommen zu können, ohne dass er Alles, was ihm früher Gewinn war, dem Herrn zu Füssen legte, und es für Schaden und Koth achtete, um das ὑπερέχον τῆς γνώσεως τοῦ Χριστοῦ zu gewinnen (Phil. 3, 7—10.).

Digitized by Google

culation ist nicht die Bewältigung des Offenbarungsstoffs durch den Menschengeist, sondern, im christlichen Sinne, nichts anders als die Doppelbeziehung des ganzen Offenbarungsstoffs theils auf alle Erscheinungen des menschlichen Geistes, theils auf das Centrum des göttlichen Lebens im Menschen (Joh. 14, 23); sie ist mithin eigentlich nur die bewusste, zur Klarheit erhobene Erfahrung. Hätte der Verf. einen Wink festgehalten, der sich ihm im Laufe der Untersuchung darbot, wo er von der „speculativen Mystik" als einer Gattung spricht, ohne doch das Wesen der nichtspeculativen zu bestimmen (S. 98), so hätte er den wahren Begriff und das wahre Geschäft der Mystik vielleicht gesehen. Denn ihre Aufgabe ist es, die Gnadenerfahrungen zu combiniren und auf ihre Quelle zurückzuleiten, so wie andererseits die Ströme, die aus dem Leibe dess fliessen, der da glaubet (Joh. 7, 38), hinzuleiten auf das Dürre. Sie ist die eigentliche Herzader im Glauben; sobald sie aber für sich seyn will als besonderer Weg oder besonderes System, dann steht sie in Gefahr, ihren Gewinn einzubüssen; sie rettet auch dann kostbare Ueberbleibsel vom Lichte, aber das Selbstgemachte sieht man ihr überall an. Diesen Gegensatz zum klaren Bewusstseyn zu bringen und historisch in seiner Entwickelung nachzuweisen, indem die Mystik nach der einen Seite hin in die Kirche sich vertieft und hineinlebt, nach der andern eine selbstständige Existenz anstrebt, in welcher das kirchliche Bewusstseyn immer mehr schwindet, je höher das scheinbar freie Geistesleben steigt — dies wäre die eigentliche Aufgabe einer wahren Geschichte der Mystik. Die Speculation würde sich dann erweisen nicht als ein äusserlich Hereingebrachtes, sondern als eine nothwendige Stufe der Betrachtung, gegeben durch das immer vollkommnere Zusammenschlagen des Lichts des Worts und der Fülle der Gnadenwirkungen und Gnadenführungen.

Als das letzte Resultat der Mystik betrachtet der Verf. die mystische Ekstase (wohl zu unterscheiden von der zuständlichen, vergehenden), wenn jemand dahin gelangt, dass er mit Ruysbroek sagen kann, er kenne keine Alterität, oder, wie Katharina von Genua sich ausdrückt; „Ich finde kein Ich mehr in mir; es ist kein anderes Ich als Gott." Diese Deification oder Transformation, wie sie auch sonst bei den Mystikern heisst, ist nach unserer Ansicht die haltloseste Transcendenz, weil ihr alle historische Tiefe fehlt, und zugleich die untrügliche Probe, dass der Weg, der dahin führt, nicht mit dem „Einen Nothwendigen" coincidirt. Ganz anders der Verf., und allerdings nach seinen Voraussetzungen richtig. Das Denken, meint er, müsse seine endlichen Formen durchbrechen, um sich von dem ewigen und absoluten Seyn der Idee oder der absoluten Persön-

lichkeit Christi durchdringen zu lassen. Das gebrechliche Gefäss endlicher Geistigkeit sey hierfür zu enge; es trete eine Entrückung über die Schranken des gewöhnlichen Bewusstseyns ein. Der Mensch negire dann nicht blos die Endlichkeit und seine eigne endliche Erscheinung, sondern zugleich die Formen seines endlichen Denkens: dies sey die Nachtseite des menschlichen Geistes, wo die Sonne des gewöhnlichen Bewusstseyns untergehe; es sey dasselbe wesentlich das, was das Christenthum bezeichne als die unmittelbare Lebensgemeinschaft mit Christo in Gott (S. 102—109). — Es scheint, man bringe hier dem begrifflichen Denken das schwerste Opfer, das gleichsam so sich selbst zertrümmern muss, und doch ist das Ganze nur ein Raub am Christenthume, eine gänzliche Verkehrung christlicher Ideen. Sehen wir nämlich ab von dem Zustande der eigentlichen Entzückung, zu welchem nicht einmal ein Offenbarungs-Schema im Worte vorliegt (2 Cor. 12, 4), und von welchem also füglich keine menschliche Rede etwas aussagen kann, so ist klar, dass alle Gläubige sich mit dem Handgelde (ἀρραβών) des Geistes begnügen müssen; denn sie wandeln nicht im Schauen, sondern im Glauben (2 Cor. 5, 5. 7). Zur Lebensgemeinschaft mit Christo in Gott ist eine Vernichtung des persönlichen, endlichen Geistes nicht nothwendig, sondern gerade das schärfste Bewusstseyn um diesen bedingt die Einwohnung des Vaters mit dem Sohne in den Gläubigen. Deshalb fühlen sie sich beschweret in der Hütte und verlangen überkleidet zu werden mit der himmlischen Behausung (2 Cor. 5, 2—4); sie wollen und müssen festhalten wollen nicht nur am endlichen Geiste, sondern selbst an der Hülle dieses Geistes. Dass sie aber gestorben sind, wie der Apostel sich ausdrückt (Col. 3, 3), zeigt nicht an, dass sie in irgend einem Moment des klaren Bewusstseyns von beiden sich entschlagen hätten oder entschlagen könnten, sondern dass sie zugleich in einem höheren ruhen, dem wahren und ewigen Leben. Die Mystik, wenn sie auf diese Spitze gekommen ist, löset dieses herrliche, vom Herrn und seinem Geiste selbst gewirkte, Glaubens-Band, und damit den Glaubens-Inhalt auf; die mystische Deification oder Vernichtung ist nicht die christliche.

Ebenso müssen wir Protest einlegen gegen die Art und Weise, wie der Verf. die Wurzel der verschiedenen historischen Erscheinungen der Mystik im ersten Christenthume nachweisen, die Entwickelungs-Typen gleichsam, an welche sie sich anschloss, oder die sie in einer höheren Einheit zu vereinigen strebte. Johannes und Paulus sind ihm diese Typen der zuerst lebendig bewegten Speculation und Mystik: gegen diese treten Petrus und Jacobus in Schatten als blosse Zeugen des „unmittelbaren Glaubens," so wie auf der andern Seite die Synoptiker als blos

historisch Referirende. Und zwar soll die Speculation bei Johannes wurzeln in der Unmittelbarkeit des Gefühls, bei Paulus in der mit sich selbst vermittelten Vorstellung (S. 111—120). — Sollten wirklich die ersten Geistes-Träger im Neuen Test., denen insgesammt der Herr selbst Weisheit und Mund verheissen hatte, welcher nicht sollten widerstehen mögen alle Widerwärtige (Luc. 21, 15), so leichten Kaufs, so geschmeidig umspannt werden können mit einer menschlichen Begriffs-Scheidung? Und die die grossen, unerreichten Typen aller Geistesentwickelung in der Kirche sind, sie sollten die unvollkommnen, halben Lebens-Seiten in sich darstellen, die menschlicher Witz nachher in eine höhere Einheit aufnehmen möchte? Im Gegentheil sollten wir meinen, auch in den einzelnen Aussprüchen der Geistesbehauchten liege eine solche Geistes-Fülle, dass unsere ganze Gedankenentwickelung mit allen ihren Factoren, mit ihrem Ausgang, ihrer Mitte und ihrem Ziele, gemächlich darin Raum finden, und sich fort und fort daraus erfrischen und ersetzen könne. Wir verkennen gar nicht, dass es auch in dem angegebenen Sinne biblische Charaktere gebe (denn der Heil. Geist wollte ja nicht die Eigenthümlichkeit der ersten Zeugen zerstören, sondern gerade in ihr das göttliche Licht vollkommen abspiegeln); wir behaupten nur, solche Schemata, wie die vorliegenden, erschöpfen sie nicht, erklären Nichts, sondern verwirren Alles. Nicht unsern menschlichen Leisten anlegend werden wir die Apostolischen Schriftsteller-Charaktere verstehen, sondern aus ihnen selbst heraus müssen wir das Licht holen, um die Brechung der Strahlen der Offenbarung in eines jeglichen Geiste einigermassen zu verstehen. Es ist nur eine grosse Misdeutung, wenn man meint, bei Johannes habe das Gefühl vorgewaltet; im Gegentheil ist das Licht der Erkenntniss nirgends so durchsichtig wie bei ihm; und wir kommen keinen Schritt weiter, wenn wir das, was bei Paulus uns als dialektische Fortbildung des Gedankens erscheint „der mit sich selbst vermittelten Vorstellung" anheimgeben; denn gerade bei ihm ist die Explication vom Gefühle im wahren Sinne beherrscht; nirgends lebt und schwillt der Gedanke so bis zur vollendeten Entfaltung. Vielleicht möchten folgende Züge uns die Sache etwas näher bringen. Wie bei allen Aposteln, so ist gleichmässig bei Johannes und Paulus die göttliche Gewissheit und Klarheit die vorherrschende Signatur der Rede. Bei jenem geht sie vorwaltend in das göttliche Leben zurück, bei diesem breitet sie das Geistesleben und alle seine Factoren aus, um es endlich ebenfalls in der Gottheit Schoos hineinzulegen. Johannes ist immer mehr im Zuge der τελειότης, Paulus auf dem Wege dahin. Bei jenem concentrirt sich Alles in gewissen Haupt-Lebensbegriffen (der Liebe, der Salbung, dem Siege des Glau-

Digitized by Google

bens); bei Paulus legt es sich auseinander in lebendiger Fülle, in Kampf mit dem Widerstrebenden. Bei Johannes bereitet sich Alles auf das umfassende Gesicht der zweiten Zukunft des Menschensohnes vor; bei Paulus tritt dieses wie ein Blitz heraus, erleuchtend die Zeiten, dämpfend ihre Verwirrungen, tröstend über die Gebrechen und Mängel der Gläubigen. Daher ist auch bei Paulus das Reichsbürgerliche *(sensu divino)* mehr im Lichte Israels gefasst, das errettet werden soll; bei Johannes ist dieses Licht gradezu der Offenbarungscharacter der letzten Zeit. Paulus überzeuget als Kämpfender, der jedoch den Sieg festhält (2 Tim. 4, 8), Johannes zeuget als Siegender, der jedoch den Kampf ebenso gut als einen mit der ganzen höheren geistlichen Bosheit zu bestehenden kennt (1 Joh. 2, 18. 3, 8). Beides war uns gleich nothwendig; im Einzelnen spiegelt sich die Totalität der Betrachtung ab, und wie Lebensadern durchziehet die vollkommenste Individualität das Ganze. Beide, Johannes und Paulus erfüllen einander zu einer göttlichen Harmonie, wie die Alten (namentlich Irenäus) so sinnreich von den vier Evangelien nachgewiesen, wogegen der neuere frostige und unwahre Gegensatz zwischen den Synoptikern und Johannes doch gar kein Licht giebt, sondern ganz materiell dasteht in einer sich ihrer Geistigkeit brüstenden Zeit. Der ganze Reichthum der Gotteswirkung lässt sich nirgends klarer anschauen als an zwei so scharf ausgeprägten und individualisirten Characteren wie Johannes und Paulus; allein solche Typen daraus zu machen, die nur ein Abdruck vereinzelter Geistes-Operationen sind, ist schlechterdings unzulässig.

Wir haben genug gesagt, um den Standpunkt und Charakter des vorliegenden Werkes (das sich nun, als eine Einleitung in die Geschichte der Germanischen Mystik, hauptsächlich über Pseudo-Dionysius, Jo. Scotus Erigena, Bernhard von Clairvaux, Hugo und Richard von S. Victor verbreitet) zu bezeichnen, der sich auch in den historischen Abschnitten nicht verläugnet. Es ist nämlich dieser ein Zurückkehren von den Hegelschen Principien zu der Anerkennung der Offenbarungsideen und der christlichen Wahrheit, wobei leider aber die Bande jener Speculation dem Verf. noch so mächtig anliegen, dass er selten recht frei sich bewegt, mitunter aber Sätze aufnimmt, die die Offenbarungswahrheit als eine fremde und aufgedrungene erscheinen lassen. Es ist überhaupt unglaublich, was es schadet, wenn man einen andern Weg wählt, als den, der „der Weg“ ist, um ins Christenthum hineinzukommen, und die Kirchenthüre für zu niedrig hält, um einzugehen, oder wenigstens ein eignes Peristyl vorbaut, von wo man das Ganze nun als von einem höheren Standpunkt zu überblicken vermeint; da muss es einem stets vorkommen, wie es auch dem Verf. vorgekommen ist, als ob der Kirchenglaube stets auf halbem Wege

Digitized by Google

stehen bliebe, und den Stoff nicht auflöste, nicht durchdränge für die Vorstellung, oder wenigstens die Identität desselben mit des Geistes Wesen nicht nachwiese. Die Wahlverwandtschaft der Philosophie mit der speculativen Mystik im engern Sinne, welche das Grundthema dieser Schrift bildet, ist indess so wenig etwas Neues, dass schon F. H. Jacobi äusserte: „So weit das Christenthum Mysticismus ist, ist es mir die einzige Philosophie der Religion, die sich gedenken lässt; desto weniger aber komme ich mit dem historischen Glauben fort“ [1]). Der Offenbarungsgläubige wird auch diesen als einen Uebergangsstandpunkt zu würdigen wissen, und durch alle speculative Phantasmagorie, durch alle mangelhafte Gedankenbildung [2]) hindurch, wie sie uns auch bei dem Verf. öfters begegnet, doch den, wenn auch zur Zeit nicht klar bewussten, Zug zur Kirche hin nicht verkennen, und die christliche Hoffnung nicht aufgeben, sondern mit Freuden seinen Beitrag zur Verständigung darreichen, im Uebrigen sich wohl bescheidend, dass es eine höhere Hand ist, die den Menschen ziehet, bis er überwunden wird und sich als überwunden bekennet. Wie fern oder nahe der Verf. dem steht, darüber kommt uns kein Urtheil zu (in einem Nu kann ja der Herr es machen, dass es wie Schuppen von unsern Augen fällt); wohl aber müssen wir als erfreuliche Wahrnehmung bemerken, dass obgleich die historische Darstellung von den bei dem Verf. gährenden Principien geschwängert ist, doch nicht selten die besonnen-kirchliche Beurtheilung sich unerwartet Raum macht. So ist auch das durchgängig ernste Streben nach

---

1) F. H. Jacobis auserlesener Briefwechsel (Lpz. 1827), 2r Bd., S. 55.

2) Zu solcher speculativen Phantasmagorie müssen wir unstreitig rechnen, wenn es S. 84 von der Menschwerdung Christi heisst: „die Incarnation des Worts sey in drei Momenten abgelaufen; im ersten habe sich die Niederkunft des ungeschaffnen Elements und die Einigung desselben mit dem geschaffenen in der Verbindung beider Naturen zur Incarnation ausgeführt; ihm gegenüber habe dann ein zweites aus andere sich gestellt, in dem die Rückkehr des niedergegangenen zur Höhe des Aufgangs in der Auferstehung und Himmelfahrt sich ausgesprochen; zwischen beiden in die Mitte falle dann ein drittes, das die beharrliche Verweilung des incarnirten, in der Umschreibung menschlicher Verhältnisse, seinen Wandel hienieden in Lehre und Thun in sich befasse.“ Ist nun bei diesen *formulae plumbeae* im Geringsten Etwas über den Process der Incarnation klarer geworden? — Als mangelhafte Gedankenbildung muss es z. B. hervorgehoben werden, wenn der Verf. S. 93 meint, „dass die christliche Religion eine Lebensgemeinschaft mit der Person des Erlösers bezwecke, ergebe sich daraus, dass Christus als Lehrer aufgetreten.“ Im Gegentheil, wäre Christus blos als Lehrer aufgetreten, hätte er nicht die Werke des Vaters gethan, hätte er nicht von Anfang die Stiftung des Gottesreichs als Entzweck verfolgt, hätte er nicht auch als Lehrer überall auf die persönliche Vereinigung mit und in ihm als die nothwendige Aufgabe für alle Gläubige hingewiesen, so wäre nichts problematischer als diese letztere. So ist dem Verf. öfters die ganze Wahrheit nicht gegenwärtig.

Selbstverständigung und objectiver Haltung rühmend anzuerkennen, nicht weniger aber die wirklich umfänglichen Studien, auf welchen das Werk ruht. Die hier einschlagenden Einzelschriften (von Engelhardt, Liebner, Staudenmaier, Neander) sind mit Fleiss benutzt und ausgezogen. Eine besonders willkommene Zugabe bilden die fortlaufenden und, so viel wie möglich, real charakterisirenden Auszüge aus den Schriften der vorgeführten Mystiker; sie machen, unter dem Titel: „Denkmale der christlichen Mystik" den zweiten Band aus. — Fragt man uns endlich, was wir von Benutzung des Werks namentlich von jüngern Theologen denken, so hegen wir das gute Vertrauen zu diesen, dass sie nicht scheu sich zurückziehen werden vor dem, was mit gegründetem wissenschaftlichen Anspruch auftritt, sey es auch, dass dabei manchmal fehlgegriffen worden ist; wohl aber ist es nöthig, dass sie eine durchgängige Prüfung anwenden, und den rechten *lapis lydius* nimmer aus der Hand lassen — so werden des Geistes Sinne ordentlich geschärft. Denn die Zeit ist wohl vorüber, wo irgendwelche Speculation, ja alle Gedanken-Tiefe, als ein ringsum Alles versteinerndes Medusenhaupt abgewiesen wurde. Die Zeit aber ist gekommen, wo der historische Glaube, auch in seinen Vertretern, sich mit der neueren Speculation messen kann und messen muss.

A. G. Rudelbach.

Digitized by Google

III.

Bibliographie

der ausländischen theologischen Literatur

von **A. G. Rudelbach.**

Französische Literatur.

1. Histoire de la réformation du XVI siècle par *J. H. Merle d'Aubigné* Tome III. 1841. 8. 7 Fr. 50 C.

Die Geschichte der Reformation ist in diesem Bande, und zwar im 9. und 10. Buch, fortgeführt vom J. 1521 bis 1526. Das 11. Buch befasst die Anfänge der Schweizerischen Reformation, das 12. ist der Frankreichs gewidmet von 1500 bis 1526. Das Werk des geistreichen Verfassers ist durch und durch getragen von christlicher Wärme; doch thut das lebendig Beseelte der ruhigen Klarheit der Forschung keinen Eintrag. Nur hat das zu stark hervortretende biographische Element nicht selten der historischen Uebersichtlichkeit geschadet, indem den Organen eine Bedeutung gegeben wird, die das Gewicht der Begebenheiten in den Hintergrund stellt. Als besonderer Gewinn für die Kirchengeschichte verdient dasjenige ausgezeichnet zu werden, was M. aus einer Handschrift der Königlichen Bibliothek zu Paris über die Verbindungen des Bischofs von Meaux, Briçonnet, mit Margaretha von Navarra, der Schwester Franz I., mittheilt, obgleich Briçonnet kaum in die wesentlichen Grundsätze der Reformation eingedrungen ist.

2. De la démocratie chez les Prédicateurs de la ligue, par *Ch. Labitte.* Par. 1841. 8. 5 Fr.

Nach den übertriebenen, idealisirenden Auffassungen der Ligue von dem ultra-monarchischen Standpunkte de Bonalds, dem früheren papistischen la Mennais' (1829) und dem revolutionären Buchez's eine nüchterne auf tiefem Studium der Zeitgeschichte gegründete Darstellung derselben. Der Gesichtspunkt des Verfs., ausserdem für die gegenwärtige Wirksamkeit der Römisch-katholischen Kirche in Frankreich nicht ohne Bedeutung, muss um so grösseres Interesse für Theologen haben, als er gerade von der geistlichen Beredtsamkeit in Frankreich als einer Macht ausgeht, und die Geschichte derselben vom Entstehen der Ligue 1576 bis zur Ermordung Heinrichs IV. (1610) verfolgt. Bekanntlich sagte letzterer: ‚*Tout mon mal vient de la chaire*', und in der That waren die liguistischen Prediger *Jean Boucher*, *Guincestre*, *Lau-*

Digitized by Google

nay, *Rose* u. a. gleichsam die Seele der Ligue. Das bekannte *Journal de l'Estoile* hat dem Verf. den Leitfaden gegeben; mit der Unverdrossenheit des wahren Historikers hat er dann aller einzelnen Materialien sich bemächtigt und den Stoff belebt.

3. *Explication de l'oraison dominicale par Mart. Luther. Traduction posthume de L. F. Rauscher. Neufchatel* 1841. 8. 1 *Fr.*

In diesem Jahrhundert die erste, wohlgerathene, Französische Uebersetzung einer Schrift M. Luthers, der wenigstens als christlicher Heros, obgleich nicht seiner tiefen Innigkeit und Bekenntnissfestigkeit nach, in Frankreich anfängt verstanden zu werden.

4. *Etudes sur la Théodicée de Platon et d'Aristote par Jules Simon. Par.* 1840. 8. 4 *Fr.*

Die grosse, auch in christlicher Beziehung wichtige, Frage über das Verhältniss des Platonismus und Peripateticismus zu den Begriffen eines ausserweltlichen Gottes und der von Gott geschaffenen Welt ist in wahrhaft speculativem Fortschreiten, mit ruhiger und durchsichtiger Klarheit, in diesen Studien zur evidenten Beantwortung gebracht.

5. *Lettres dun Laïque sur la logique du Christianisme. Par.* 1841. 8. 75 *c.*

Ein unentbehrliches Glied der Apologie des Christenthums — die Wahrheit nämlich, dass die Offenbarung den einzigen Schlüssel zur Erklärung und Versöhnung aller Widersprüche im Geist und Herzen des Menschen darbiete, weil es derselbe Gott ist, der die Offenbarung gegeben und das menschliche Herz geschaffen — wird hier mit Einsicht, mit tiefer Ueberzeugung, in dem wohlthuenden Lichte christlicher Erfahrung — dem Vernehmen nach von einem hochangestellten Staatsbeamten — aufs neue zum Bewusstseyn gebracht.

6. *Nouveaux discours sur quelques sujets réligieux par A. Vinet. Par.* 1841. 6 *Fr.*

Die gewöhnliche verflachende Auslegung der Gebote des Christenthums findet im geistreichen Verf. einen scharfen Tadler. Mit dem Ernst, den der Glaube an das Wort Gottes schenkt, zeigt er, wie durchaus das neue Gebot der Liebe in alle Früchte der Gerechtigkeit ausschlagen müsse, damit Pflanzungen dem Herrn zum Preise entstehen, Bäume, gepflanzet an Wasserbächen, die ihre Blätter nicht verlieren und Frucht geben zu seiner Zeit. Die evangelische Moral, die gar zu sehr vernachlässigt wird von den Christen heut zu Tage (was aufs innigste zusammenhängt mit dem Mangel an geschärftem Blick für die zweite Zukunft des Herrn), findet in dieser Schrift, die auch von Seiten der Form alle Anerkennung verdient, einen von der innersten Wurzel ausgehenden und stets darauf zurückführenden Verkündiger.

7. *Grande Chronique de Matthieu Paris, traduite en François par M. A. Huillart-Bréhollet, accompagnée de notes et précédée d'une introduction par M. le Duc de Luynes. IX Vols. Par.* 1840—1841. 8. 63 *Fr.*

Wie wichtig für die politische und vielleicht noch mehr für die Kirchengeschichte die *Historia maior Anglorum*, die den Namen des *Matthew Paris* († 1259) trägt, ist jedem Geschichtsforscher bekannt. Es ist eine Chronik von den gelehrten Mönchen von S. Albans, in der Regel mit grosser Freimüthigkeit, obgleich in verschiednem Geiste, geschrieben, wovon *Matth. Paris* den ersten Schluss (mit Gewissheit kann man ihm nur die Annalen von 1236 bis 1259 beilegen) verfasst, und dem Gan-

Digitized by Google

zen so das Siegel aufgedrückt hat. Nach den trefflichen diplomatisch-archäographischen Untersuchungen des Herzogs von *Luynes*, der zugleich durch edle Unterstützung die Herausgabe des Werks befördert hat, gehören die Annalen von 1066 bis 1189 dem *Roger of Vendover* (nicht, wie man gewöhnlich annimmt, alles vor 1236), mit Ausnahme mehrerer Einschiebsel, welche Fragmente von *Sigebert Gemblacensis*, *Marianus Scotus*, *Hugo de S. Victore* enthalten; die Annalen von 1189 bis 1217 haben einen andern unbekannten Verfasser, und ebenso, wie es scheint, die von 1217 bis 1235. Wo *Matth. Paris* aufhört, hat ein fünfter Mönch *Kishanger*, der seinen Vorgängern nicht gleich kommt, die Fortsetzung des grossen Werks bis zum Tode Heinrich III. in England 1273 unternommen. Der verschiedne Character der Geschichtschreiber spiegelt sich mit aller Treue in ihrer Arbeit ab; *Roger of Vendover* ist mehr geneigt, das ironische Richtmaass einer jeden Sache anzulegen, und lässt sich als Chronist gehen, während *Matthew Paris* offenbar einen Plan in tiefem Ernste verfolgt, und die Gebrechen seiner Zeit mit scharfer Kritik beleuchtet. — Die Uebersetzung des Herrn *Huillard Bréholles* ist ebenso fleissig gearbeitet, als die zahlreichen Anmerkungen, die aus den achtbarsten Quellen den Text erläutern und viele einzelne Angaben berichtigen, den Werth der Arbeit erhöhen.

8. *Voyages dans l'Asie mineure, en Mésopotamie, à Palmyre, en Syrie, en Palestine et en Egypte, par M. Baptistin Poujoulat, faisant suite à la Correspondance d'Orient. II Vols, Par.* 1840—1841. 8. 15 *Fr.*

Wie der Titel angiebt ein Complement zu dem grössern Werke: *Correspondance d'Orient* von *Michaud*, dem Geschichtschreiber der Kreuzzüge, und *Poujoulat*, und auf diejenigen Länder sich erstreckend, die dort noch nicht berührt sind. Der hier ausgebreitete Reichthum an interessanten Details ist doppelt schätzenswerth, weil der Verf. streng den Grundsatz festhält, frühere Beobachtungen nicht zu wiederholen. Eine für Forscher der Kirchengeschichte willkommne Folge davon ist die, dass er nicht so sehr auf classische Reminiscenzen ausgeht, die auf allen Seiten der Reisen in den Orient zu finden sind, als namentlich auf die Nachrichten der Kirchenväter, die noch wenig gewürdigt und ausgebeutet sind. Auch was er über den jetzigen Zustand des Orients beibringt, ist ganz geeignet, unsere Erkenntniss davon zu beleben und zu erweitern. Mehemed Alis und Ibrahim Paschas Zwingherrschaft ist mit düstern, aber wahren Farben gezeichnet. — Als besonders interessant für Orientalismus und biblisch-archäologische Forschung sind auszuzeichnen: die ausführliche Untersuchung über Palmyras Ursprung und Geschichte, so wie ein Aufsatz *Perron's* (Prof.'s an der Schule zu Abuzabel) über die dichterischen Denkmäler der Araber vor dem Islamismus.

9. *Vingt jours en Sicile par M. le vicomte de Marcellus. Par.* 1841. 8. 7 *Fr.* 50 *c.*

Obgleich zunächst über archäologische Gegenstände sich verbreitend und in dieser Rücksicht durch lebendige Annäherung des Alterthums und der Gegenwart Vorzügliches darbietend, enthält diese Schrift zugleich eine belebte Skizze des Zustandes des Katholicismus in Sicilien.

10. *Histoire de S. Bernard par l'abbé Thodore de Ratisbonne. II Vols. Par.* 1841. 12. 5 *Fr.* 50 *c.*

Durchgängiger Mangel an Kritik; Alles gehalten wie die Leben der Heiligen in einem steten panegyrischen Ton; daher auch keine wahre Hingabe an den Gegenstand. Gegenwärtig arbeitet Herr Montalem-

bert (der bekannte Verf. des Lebens der h. Elisabeth) auch an einer Darstellung des Lebens Bernhards.

11. *Vie de St. Dominique par le Rev. Henri Domin. Lacordaire. Par.* 1841. 8. 6 *Fr.*

Nach Lacordaires Eintritt in den Dominikaner-Orden, dessen Erneuerung und Belebung in Frankreich er sich zu seines Lebens Aufgabe gestellt hat (S. sein *Mémoire sur le rétablissement des Frères Précheurs*), stand eine indirecte Apologie, wie die gegenwärtige, zu erwarten. Leider ist das Leben, des h. Dominicus unter der sonst gewandten Feder des Herrn Lac. zu einer geschmacklosen, unkritischen Compilation eingeschrumpft. Die Frage, ob Dominicus der eigentliche Stifter der Inquisition (1232) sey, verneint L. mit gutem Rechte, aber hat sehr Unrecht, deshalb auf die Protestanten zu schmähen, da vielmehr jene verworrene Angabe hereingeschleppt ist durch römisch-katholische Schriftsteller, und Mosheim sogut wie Echard (*Scriptor. ordin. Praedicat.*) ihr widersprochen hat. Selbst der religiöse Charakter des Heiligen ist nicht nach dem Worte Gottes beleuchtet, sondern in verschwimmenden, dunkeln, überschwenglichen Zügen dargestellt.

12. *Le livre des affligés ou Douleurs et Consolations par M. le vicomte Alban de Villeneuve-Bargemont. II Vols. Par.* 1841. 12. 7 *Fr.*

Der Römisch-katholische Verf. ist wirklich ins Haus des Trauerns gegangen; sein Trost ist oft ein rein christlicher, dann und wann ein sentimentaler, der dem Christenthume wenigstens nur halb widerspricht, nicht selten aber auch ein auf den Traum menschlicher Werkheiligkeit und Verdienstlichkeit basirter, wodurch in den Trosteskelch selbst Gifttropfen getröpfelt werden. So tief sind die Spuren des eigenthümlich Römisch katholischen Bekenntnisses auch bei den frommen und gottliebenden Seelen in dieser Gemeinschaft.

13. *Le nouveau Correspondant. Récueil sémiperiodique philosophique et literaire. Tom. I – II. Par.* 1840. 8. *Chaque vol.* 3 *Fr.*

Eine in den Interessen des Römischen Katholicismus unter den Auspicien des Herrn Ed. de Cazalès (der gegenwärtig im *Collegium Romanum* unter den Jesuiten Perrone und Gouri sich zum Priester vorbereitet) erscheinende periodische Mischschrift, die theils die socialen Beziehungen des Katholicismus (in den Aufsätzen *Carnés, Gouraud, Raymond Bruckers*) ins Auge fasst, theils mit den Schülern und Freunden *Lacordaires* die Ligue heilig spricht und ein Schattenbild von Protestantismus bekämpft, theils endlich auch eine dritte, ebenfalls in Deutschland vertretene, Tendenz, die Erhebung der Legende und Alles, was damit in Verbindung steht, verfolgt.

14. *Documens biographiques sur P. C. F. Daunou par M. A. H. Taillandier. Par.* 1841. 8. 4 *Fr.*

Der berühmte Gelehrte, dessen Leben in der vorliegenden Schrift dargestellt ist, (geb. zu Boulogne aus einer früher Reformirten Familie 1761, † zu Paris 20. Jun. 1840) ging mit der Majorität des *Collège de l'Oratoire*, dem er angehörte, in die durch die Französische Revolution angeregten Ideen ein, entsagte 1792, wo er zum Mitglied des Nationalconvents ernannt wurde, allen geistlichen Functionen, concurrirte mit Bonaparte 1793 um einen von der Academie zu Lyon ausgesetzten Preis, sprach vergebens die Sache der Humanität und Gerechtigkeit bei dem Process des unglücklichen Königs Ludwigs XVI., ging durch die verschiedenen Phasen der Revolution, zumal für die Organisation des öffentlichen Unterrichts wirksam, unversehrt hindurch, zog später, ohne jedoch der

Digitized by Google

politischen Wirksamkeit ganz zu entsagen (er war einer der drei Commissare, die die Römische Republik 1793 einrichteten), die Stelle eines Bibliothekars am Pantheon vor, wurde unter Napoleon *Archiviste de l'Empire*, redigirte unter der Restauration das *Journal des savans* von 1816 bis 1838, erhielt das Professorat in der Geschichte und Moral am *Collège de France* 1819, nahm 1830 die Function des Reichsarchivars wieder an, wurde 1839 zum Pair Frankreichs ernannt. Als Gelehrter nimmt er einen hohen Rang ein zunächst durch die trefflichen Artikel von ihm in „*Histoire literaire de la France*" und die in Verbindung mit *Naudet* unternommene Fortsetzung der „*Historiens de la France*"; ausserdem hat man von ihm die in kirchenhistorischer Beziehung wichtige Schrift: „*Essai historique sur la puissance temporelle des Papes*" *(Par.* 1810 u. ö.*)*

15. *Pouvoir du Pape sur les souverains du moyen age, ou récherches historiques sur le droit publique de cette epoque rélativement à la deposition des princes, par M***. Par.* 1839. 8.

Wenn der ungenannte Verf. den bezeichneten Theil der grossen Frage, welche das Mittelalter vom 11. bis zum 14. Jahrhundert beherrschte, vom rechtlichen Standpunkte aus beleuchtet, so scheint er übersehen zu haben, dass die angeblichen Rechtstitel dieser Ausdehnung der Pabstmacht alle nichtig waren, während sie im Begriffe der Gesellschaft, sowohl der politischen als der kirchlichen, vollkommen gesichert war, so lange dieser Begriff noch bestand. Davon abgesehen, ist das Werk in einem unparteiischen, wahrhaft wissenschaftlichen, Geiste geschrieben, mit einem historischen Gewissen und einer Moderation, die nur leider zu oft den Römisch-katholischen Verfassern ganz abgehen. Die historischen Thatsachen sind mit Fleiss gesammelt, mit Kritik gesichtet und unter einen Gesichtspunkt gebracht, der, er möge der rechte seyn oder nicht, die Beurtheilung durchaus offen lässt.

16. *Méditations métaphysiques et Correspondance de N. Malebranche avec J. J. Dortous de Mairan sur des sujets de métaphysique, publiées pour la prémière fois sur les manuscrits originaux. Paris* 1841. 8. 4 *Fr.*

Eine Reliquie des theologisirenden Philosophen, wodurch kein Licht weiter über sein System geworfen wird. Am anziehendsten ist die Correspondenz mit Dortous, weil sie uns die erste Erregung durch den Spinozismus recht klar vor Augen stellt, von der Malebranche jedoch, damals ein 76r, nichts wissen mochte.

17. *La philosophie de Leibnitz. Fragmens d'un cours d'histoire de la métaphysique par M. Charles Sécretan. Lausanne* 1841. 8.

Eine scharfsinnige und gründliche Zusammenstellung der Philosopheme Leibnitzens, deren pantheistischen Charakter (obgleich auf dem umgekehrten Wege Spinozas) der Verf. darzulegen bemüht ist.

18. *Cinquante Fables pour les enfans par Guill. Hey, traduites de l'Allemand et ornées de L gravures sur bois, executées d'après les vignettes d'Otto Speckter par Gv. Gubitz. Hamb. (Perthes)* 1840.

Die so Vielen theuer gewordnen Fabeln für Kinder vom Superint. Hey sind hier mit einer Gewandtheit in Französische Verse übertragen, die an die Meisterschaft grenzt.

19. *Etat du Catholicisme en France* 1830—1840, *ou le Catholicisme, mis en présence de toutes les doctrines philosophiques,*

Digitized by Google

réligieuses et sociales, qui ont surgi ou se sont développées en France depuis dix ans, par Alphonse Papin. Paris 1841. 8. 6 *Fr.*

Ein Versuch, in ächt ultramontanem Geiste, der Römisch-katholischen Kirche in Frankreich über die Sympathien, die sie schon gefunden, und die Geständnisse, welche sie bis daher erlangt (die Wiederherstellung des Cardinalats in Frankreich, die Wiedereröffnung der Kirche zu St. Germain l'Auxerrois, das Episkopat in Algier), zu einer Herrschaft im Staate zu verhelfen, wobei sie, wie immer, die kräftige Unterstützung des weltlichen Arms als den lockenden Preis in Aussicht stellt.

20. *Etudes sur la langue Sechuana par Eugène Casalis, Missionaire françois. Paris.* 1841. 8.

Die Sechuana-Sprache ist die allgemeine für alle Bechuanas, die sämmtlichen Stämme im Lande Nordost von der Colonie des Vorgebirges der guten Hoffnung, zwischen den Kaffern und Hottentotten, eine grosse Strecke im Innern des Landes hinein bis an die Ufern des grossen Sees Marabai. Die Forschungen des Französischen Missionars, Herrn Casalis, die sich nicht nur über die Sprache, sondern auch über die Poesie der Bechuanas erstrecken (mehrere ihrer sinnigen Sprüchwörter und Fabeln werden uns mitgetheilt, so wie etliche Sagen, die auf eine frühere glücklichere Zeit hinweisen) sind nicht blos von Wichtigkeit für das Missionswerk in jenen Gegenden, sondern für die Culturgeschichte im Allgemeinen. In einer interessanten Einleitung giebt er Kunde von der Lebensweise, den Sitten und dem Aberglauben der Bassoutos, des Stammes, unter welchem er und seine Brüder das Werk des Evangeliums trieben.

21. *Etudes sur Napoléon par le lieutenant-Colonel de Baudus. II. Vols. Par.* 1841. 8. 15 *Fr.*

Baudus war zuerst *aide-de camp* beim Marschall Bessières, nachher beim Marschall Soult, und machte die 10 letzten Kriegszüge unter dem Kaiserreich mit, wobei er oft Gelegenheit hatte, Napoleon in den verschiedensten Lagen des Lebens zu beobachten. Wir bringen die von ihm über den grossen Mann dargebotenen Studien darum zur Anzeige, weil der Verf. ausdrücklich zum Zwecke sich gestellt hat, Napoleons ganze Laufbahn im Lichte einer höhern Ordnung der Dinge, und ihn selbst als das Werkzeug der Vorsehung zu betrachten, welches Gott wegwarf, als er das Werk, wozu er ihn brauchen wollte, vollendet hatte. Ergreifend ist es, aus Baudus's Erzählung zu vernehmen, dass dieses Bewusstseyn Napoleon selbst ergriffen hatte. Als er mit dem Marschall Bessières die prächtigen Arbeiten, die man auf seinen Befehl unternommen hatte, um einen Felsenweg über den Mont-Cénis zu bahnen, besichtigte, nahm er den Marschall beim Arm und fragte ihn: „Nicht wahr, Bessières, Sie finden das alles gar schön — Kaiser der Franzosen, König von Italien?" „Sire", erwiederte der Marschall, „man müsste ganz wunderlich seyn, wenn man anders denken sollte." „Wohlan", sagte Napoleon, „ich täusche mich nicht, ich bin nur das Werkzeug der Vorsehung; so lange sie mich braucht, wird sie mich erhalten; sobald ich aber ihr länger von keinem Nutzen bin, wird sie mich zerbrechen wie ein Stück Glas." — Nur durch ein richtiges Gefühl geleitet hat Baudus als Hauptstandpunkt den Russischen Feldzug von 1812 gewählt, da eben dort die Zunge schwebte, und, indem der Herr selbst die Wage ergriff, sowohl sein Arm offenbar werden, als der Mensch, vor dem die Welt knieete, sich in seinem eignen Licht zeigen musste. — Das treffliche Werk verdient auch deshalb von allen gelesen und beherzigt zu werden, weil wir auf dem Wege mehrere Verborgene kennen lernen, die der Herr auch in jenen blutigen Tagen mitten auf den rauchenden Schlachtfeldern sich erhalten hatte.

Digitized by Google

Dänische Literatur,

von A. G. Rudelbach.

1. Nordisk Tidsskrift for christelig Theologie, udgivet af Th. W. Oldenburg og P. Chr. Kierkegaard. 1—2 Bind (1—4 Hefte.) Kbhvn. 1840. 8.

Ein neues Lebenszeichen auf dem Gebiet der Dänischen Kirche, voll tüchtiges Strebens und entschiedner Gesinnung: eine Zeitschrift, die nicht blos irgend eine Lücke ausfüllt, sondern der Zeit selbst wesentlich zur geistlichen Verständigung hilft. Werthvolle exegetische Beiträge lieferten zu diesem ersten Jahrgange Kierkegaard (in einer trefflichen Apostel-Charakteristik unter dem Titel: „der Felsenmann und der Felsglaube",) und Oldenburg (in einer scharfsinnigen Entwickelung des Gedankenganges von Röm. VI, 1—11); die klare, concentrirte Darstellung des kirchlich-organisirenden Princips stellte Grundtvig sich zur Aufgabe. Was die Dänische Kirche jetzt vor allem bewegt, die Verhandlungen über den neuen Agenden-Entwurf, ward ein Gegenstand besonnener und freimüthiger Erörterungen von H. C. Rördam, J. V. Bloch, F. E. Boisen, und O. Laub, unter welchen Abhandlungen besonders die des letztgenannten als eine höchst gelungene, tiefgedachte Apologie der evangelisch-lutherischen Lehre über Beichte und Absolution nebst der darauf gestützten Praxis auszuzeichnen ist. Kirchliche Zeitbilder und Zeitschilderungen in grössern Umrissen gaben besonders J. Holm (über die Schönherrsche Secte und die Bewegungen im Canton Zürich) und J. F. Fenger (über Lamennais.)

2. *Phenix-Fuglen, et Angelsachsisk Kvad, förste Gang udgivet med Indledning, Fordanskning og Efterklang af N. F. S. Grundtvig. Kbhvn.* 1840. 8.

Obgleich zunächst, als *Editio princeps* eines durch Tiefe und ursprüngliche poetische Kraft hervorragenden Angelsächsischen Gedichts (aus dem berühmten Exeter-Buche), eine namhafte Bereicherung der jetzt zur Blüthe ausschlagenden Angelsächsischen Literatur [1]), ist diese Schrift durch die im Gedichte enthaltenen Beziehungen zu grundchristlichen Ideen (es überflügelt in dieser Hinsicht weit das dem Lactanz beigelegte *Carmen de Phenice*, welches, in der Ausgabe mit abgedruckt, dem Dichter zunächst vorschwebte), so wie durch die vom Herausgeber in der Einleitung niedergelegte Würdigung der Angelsächsischen Literatur und die Aussicht über die verschiedenen Behandlungen der Phönix-Mythe, zugleich von grösstem Interesse für alle Kirchenfreunde, die sich historisch orientiren wollen. Grundtvigs Hauptsätze in dieser Beziehung, die wir der tiefsten Erwägung der Kirchenhistoriker anheimgeben, lassen sich in Folgendem zusammenfassen. „Drei grosse Völkerwanderungen, die Gothische (Schweden), die Normannische (Norwegen), die Angelsächsische (Dänemark) haben nebst dem Christenthume der Welt eine neue Gestalt gegeben. Dass es eine Englische, Deutsche und Nordische Literatur, dass es über-

1) Die vollständigste Uebersicht, was England betrifft, giebt die fleissig gearbeitete Schrift: *A historical sketch of the progress and present state of the Anglo-Saxon literature in England, by John Petheram. Lond.* 1840. 8.

haupt eine Protestantische Christenheit giebt, das verdanken wir allein dem Christenthume und den Angelsachsen. Die Angelsachsen sind das grosse Mittelglied, welches in der Geschichte der Kirche und der Cultur die neue Zeit des nördlichen Europas mit dem Alterthume verbindet; sie waren es, welche nach dem 7ten Jahrhunderte die Missionen und die Kirchengeschichte fortsetzten, welche die erste neue Schriftsprache im Norden schufen, und dadurch den Grund zu aller der geistigen Entwickelung in der Muttersprache legten, ohne welche die Reformation und alles Eigenthümliche in der Englischen, Deutschen und Nordischen Literatur unmöglich geworden wäre. Die Angelsächsische Literatur ist die Mutter der Englischen und die Pflegemutter der Isländischen und Deutschen: im 7ten Jahrhundert mit Kædmon und Beda entsprungen, stand sie im 9ten Jahrhundert unter König Alfred in der höchsten Blüthe, wurde erst spät im 11ten von den Normannen unterdrückt, nachdem sie jedoch zuerst den Deutschen zum Exempel gedient, und in ihrer Todesstunde den Isländern dieselben Dienste leistete. So sind die Angelsachsen die Kirchenväter und geistlichen Schulmeister des nördlichen Europa.:"

3. Mester Eckart. Et Bitrag til at oplyse Middelalderens Mystik af D. H. Martensen. Kbhvn. 1840. 8.

Obgleich der Wurzel nach mit dem Hegelschen Systeme verflochten und auf der dialektischen Basis desselben stehend, deshalb nicht ohne speculative Extravaganz (wozu namentlich die Idee von „der ewigen Menschheit Christi" gehört, welche ja das eine Wort, der Grundlaut des Evangeliums, Joh. 1, 14, hinreichend ist niederzuschlagen), ist der Verf. doch von Herzen ein Offenbarungsgläubiger, seine vorliegende Schrift über „Meister Eckart" aber unstreitig der wichtigste Beitrag, unter allen bisher erschienenen, zur geistigen Charakteristik der Germanischen und Romanischen (occidentalischen), sowohl als der orientalischen Mystik. Durch die selbstständige Auffassung der Schriften Eckarts, Taulers, Susos und des Verfassers der Deutschen Theologie hat er Standpunkte gewonnen, die ohne Zweifel als fest und normirend für eine jede folgende Untersuchung angesehen werden müssen. Vor allem ist die Darstellung des Verhältnisses der Germanischen Mystik zum Pantheismus, ihrer Verwickelung darin und ihres Kampfes dagegen nach aussen meisterhaft klar und bündig. Hiermit ist zugleich das Verhältniss dieser Schrift zu einem tüchtigen Vorgänger: „C. Schmidt, Meister Eckart" (in: Theolog. Studien und Kritiken, 1839, III, S. 663 — 744) bestimmt.

4. Grundrids til Moralphilosophien System, udgivet til Brug ved akademiske Forelæsninger af D. H. Martensen. Kbhvn. 1841. 8.

Zunächst ein Grundriss für akademische Vorlesungen, doch voll origineller Gedanken und keineswegs durch willkührliche Construction verunstaltet, so dass die ethischen Grundbegriffe alle zu ihrem Recht gelangen, und auch das Verhältniss der Ethik zur Dogmatik auf die einzige haltbare Weise bestimmt ist. Durch die Anerkennung der sogenannten „romantischen" oder christlichen Weltanschauung („dem dialektischen Widerspruche, dass Gottes Reich gekommen sey und noch nicht gekommen sey") als einer durch und durch praktischen (S. 59) scheint der Verf. der Hegelschen Speculation, sofern sie ihn binden könnte, glücklich entronnen zu seyn.

5. Frisprog mod Biskop Mynsters Forslag til en ny forbedret Alterbog af N. F. S. Grundtvig Kbhvn. 1839. 8. 6. Oplysninger angaaende Udkastet til en Alterbog og et Kirke-Ritual for Danmark af Dr. J. P. Mynster. *ibid.* 1840. 8.

Der, obgleich vom Persönlichen nicht immer frei gehaltene, doch an

Digitized by Google

an sich keineswegs persönliche Gegensatz zwischen freier kirchlicher Entwickelung als Grundbedingung des Wohlseyns der Kirche in unserer Zeit (Grundtvig) und Erhaltung der staatskirchlichen Principien und Formen mit schwebender Hoffnung einer Conciliation des Streitigen durch eine höhere Hand (Mynster) kommt in diesen beiden polemischen Hauptschriften der berühmten Verfasser, so viel die erstere betrifft in allen Hauptpunkten, zur Sprache. Sie werden deshalb ein Moment bilden in dem grossen Kampfe der Kirche, der jetzt angefangen hat, und nirgends klarer, aber auch nirgends individuell-schärfer als in Dänemark steht. Gott wird richten, und jeder Tag bringt dieses Gericht in der Zeit durch Schmelzung und Läuterung der Kirche näher.

7. *Guil. Rothe de Pericoparum, quae hodie in ecclesia Danorum usurpantur, origine. Havn.* 1839. 8.

In einem durchgeführten historischen Beweise hat der Verfasser dieser wohlgeschriebnen und fleissigen Abhandlung, zugleich auf neue Beweisstellen aus den Schriften des Hieronymus gestützt, es zur Evidenz gebracht, dass die kirchlichen Perikopen letzteren zum Urheber haben, und dass die Redaction höchst wahrscheinlich (worauf auch die Tradition bei Beleth hindeutet) während des Aufenthalts des Hieronymus zu Rom 382—384, nach des Pabsts Damasus's Aufforderung, unternommen worden sey.

8. Hvem er de rette Lutheraneri Danmark? Ved J. G. Hahn. Kbhvn. 1840. 8.

Wie in Deutschland, so ist es in Dänemark nichts Ungewöhnliches, dass Männer aus der alten supranaturalistischen Schule, die es nicht begreifen mögen, dass es eine zeugende Kirche giebt, welche „der Säuler und die Grundveste der Wahrheit", je mehr sie ihr lediglich formelles Schriftprincip durchlöchert sehen, zu dem verzweifelten Mittel greifen, die Vertheidiger des Kirchenworts des Katholicismus zu beschuldigen. Wie durchaus nichtig und in sich gerichtet diese Anschuldigung sey, die ohnehin nie ohne wissenschaftliche Feigheit auftritt, weist der Verfasser in dieser kleinen Schrift (es war sein Schwanengesang) aus Luthers Schriften bündig nach.

9. Gamle og nye Psalmer, udvalgte og lempede efter vor Tids Tarv af P. Hjort. Kbhvn. 12 obl. (2den Udgave.)

Eine mit Geschmack und Kritik unternommene Auswahl Dänischer geistlicher Lieder, auch dadurch besonders empfehlenswerth, dass mehrere treffliche Deutsche, die bisher noch nicht übergepflanzt, in einem durchaus würdigen Gewande erscheinen.

10. Nordisk Kirketidende, udgiven af Jac. Chr. Lindberg, No. 1 — 52. Kbhvn. 1840. 4.

Der achte Jahrgang dieser nicht uninteressanten, und die religiösen Zeitverhältnisse (auch z. B. jetzt die Sache der Wiedertäufer) in fortlaufenden Artikeln scharf und gründlich beleuchtenden Kirchenzeitung.

Recepisse.

Der Herr „grossherzoglich hessisch evangelische Stadtpfarrer“ u. s. w. Frey zu Darmstadt hat in seinen „Gedanken über Lutherthum und Union“ u. s. w. Darmstadt 1842., nachdem er darin zuvörderst seine Theorie der Punkte, Komma's, Kolon's, Semikolon's, Fragzeichen u. s. w. entwickelt, und bevor er ebendaselbst sich zuletzt zur Polemik gegen Bruno Bauer und Genossen geschickt hatte, also — ehrenvoll genug — in dem eigentlichen Herzen jenes seines Werks von über 100 Seiten, noch vor dem Beginn der Nachträge, zu S. 21. 24. 26. . .“ von noch 30 anderen, auch mich nebst einigen wesentlich Gleichgesinnten die Schärfe seines Geschosses fühlen lassen wollen. Der „in seinem Herzen lang verhalten gewesene Unwille über den düsteren Geist“ u. s. w., den er in mir wittert, ist darin endlich losgebrochen, nachdem er ihn Jahre lang mühsam verhalten hatte. Herr Frey wird darum es in der Ordnung finden, wenn, meinerseits zwar ohne Kampf und Mühe, doch auch ich nun meine Entgegnung auf einige Jahre erst noch verhalte, bis für dergleichen ich einmal Zeit und Trieb gewinnen möchte. Vorläufig denn nur jetzt, falls es zu jener Entgegnung gar etwa nicht käme, die wenigen, blos durch gänzliche Neuheit interessanten chronologisch-biographischen und literarischen Notizen, ehe sie veralten oder in dem Meer der Literatur verschwimmen,

dass nach den buchstäblichen Entdeckungen des genannten Gelehrten „mein lutherischer Orthodoxismus, den ich in meiner Kirchengeschichte zur Schau trug, gesunder Natur war“, bis ich mich „später der unirten Kirche anschloss“, und endlich „seit meinem Wiederanschluss ans Altlutherthum schlimmer geworden bin, als ich vorher war“; dass ferner ich in der Vorrede zu meiner Symbolik „jene Hinneigung zur Union ungeschehen zu machen suche“ [1]), in meinen Predigten aber durch ein „Dräseke nachgezwungenes Schellengeklingel kurzer Sätze“ mich charakterisire [2]), kurz — wozu des

---

1) Wer das in jenem Vorwort finden kann, anstatt des darin beregten geraden Gegentheils, hat freilich wohl weder Vorwort, noch Buch gelesen. — Herr Frey thut übrigens die aus seiner Feder nicht provocirende Aeusserung, dass meine Symbolik „im Hauptinhalt“, die Antithese, also doch auch die wahre These von ihm abgerechnet, Plagiat sei aus den Vorträgen eines berühmten Theologen, den er nicht einmal zu schreiben weiss. Ein ganz anderer gleich Berühmter hat sie indess, wenn ich recht berichtet bin, mit Haut und Haaren, nur „die frommen Redensarten“ u. dgl. ausgenommen, bereits seinen Werken vindicirt, und letzterer verträgt keinen Widerspruch. Sie mag denn wohl „Plagiat“ aus beidem, und etwa aus allem mir bekannten und selbstkräftig angeeigneten Guten und Besten, vor Allem aus den Symbolen selbst seyn, nach Willen und Vermögen wenigstens, wie das Alles die Vorrede schon ehrlich und dankbar benennt.

2) Ich hatte NB. damals noch nie eine Dräsekische Predigt gehört, Eine vielleicht gelesen, mich bis dahin auch eben so bestimmt fern gehalten von irgend einer Vorliebe zu diesem verehrungswürdigen Manne, wie zu kurzen

Weiteren, da das Alles besagt! — wenn irgend einer, „zu den Jesuiten in die Schule gegangen“ sei.
Die will ich denn, wie vor, auch nach noch nutzen, und selbst auch Herrn Frey's einzige Schlusshoffnung für die Zukunft, „ein fürstlicher Reformator“, ist nicht einmal die meine!

Halle, 25. Juni 1842.

D. Guerike.

Sätzen. — Ob wohl die absolute Frey'heit der Beobachtungs - und Urtheilsgabe in diesem Stück zum Präjudiz für alle dienen könne?

Druck von Bernh. Tauchnitz jun.

Digitized by Google

ZEITSCHRIFT

FÜR DIE GESAMMTE

LUTHERISCHE THEOLOGIE UND KIRCHE,

HERAUSGEGEBEN

VON

D. A. G. RUDELBACH,
CONSISTORIALRATH UND SUPERINTENDENT ZU GLAUCHAU

UND

D. H. E. F. GUERIKE,
PROFESSOR DER THEOLOGIE ZU HALLE.

DRITTER JAHRGANG

1842.

DRITTES QUARTALHEFT.

LEIPZIG,
BERNH. TAUCHNITZ JUN.
1842.

Digitized by Google

Inhalt.

I. Abhandlungen und verwandte Mittheilungen.

Seite

Präliminarien zu einer neuen Construktion der heiligen Geschichte, von J. H. Kurtz, Oberlehrer der Religion am Gymnasium zu Mitau. Erster Artikel: Ueber Begriff und Inhalt der heiligen Geschichte 1

Verhältniss des Origenianismus zum Arianismus, v. L. Wolff. 33

Was lehrt die Schrift von der heiligen Taufe? Eine exegetische Untersuchung, von C. L. Ch. D. Evers. Erster Artikel. 55

Ueber den Unterschied zwischen der evangelisch-lutherischen und der reformirten Kirche. Von K. Ströbel. Dritter Artikel. Die Schriftmässigkeit der evangelischen Abendmahlslehre und die Schriftlosigkeit der reformirten. (Schluss.) 85

II. Kritiken.

Schatz des evangelischen Kirchengesangs, der Melodie und Harmonie nach aus den Quellen des 16. und 17. Jahrhunderts geschöpft und zum heutigen Gebrauch eingerichtet, zugleich als Versuch eines Normal- oder Allgemeinen Choralbuchs bezüglich der älteren Periode des Kirchengesangs. Unter Mitwirkung

Digitized by Google

Seite

Mehrerer herausgegeben von G. Freiherrn von Tucher. Stuttgart, Metzler 1840. in 4. Beurtheilt von Rudelbach. 140

1. *A letter to his Grace the Archbishop of Canterbury on some circumstances, connected with the present crisis in the church. By the Rev. E. B. Pusey, D. D. 2d edit. Oxford.* 1842. 8.
2. *Three lettres to the Rev. W. Palmer on the name „Protestant", on the seemingly ambiguous character of the English church, and on the bishopric at Jerusalem. By F. D. Maurice, A. M. London.* 1842. Beurtheilt von Rudelbach. 166

III. Bibliographie der ausländ. theol. Literatur, von Rudelbach.

I. Französische Literatur. 185

II. Englische Literatur. 189

Digitized by Google

I. Abhandlungen

und verwandte Mittheilungen.

Präliminarien zu einer neuen Construktion der heiligen Geschichte,

von

J. H. Kurtz,

Oberlehrer der Religion am Gymnasium zu Mitau.

Erster Artikel: Ueber Begriff und Inhalt der heiligen Geschichte.

Heilige Geschichte ist diejenige Geschichte, welche aus dem Conflikt der freien Entwicklung der Kreatur mit dem zuvorbedachten energisch-eingreifenden Rathschluss des göttlichen Willens (Eph. 1, 11: *πρόθεσις τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ*) entsteht. Ihr Anfang ist mit dem Anfang der Kreatur gesetzt, ihr Fortgang ist bedingt durch die Kontinuität einerseits der kreatürlichen Entwicklungsfähigkeit und andrerseits der göttlichen Offenbarungsthätigkeit; ihr Ziel erreicht sie mit der Vollendung der kreatürlichen Entwicklung und der Realisation des göttlichen Rathschlusses (also in der *συντέλεια τῶν αἰώνων* Hebr. 9, 26); ihren Stoff liefert die heilige Schrift.

Heilig heisst vom Gewöhnlichen abgesondert und dem Göttlichen zugesondert. Diejenige Geschichte also, die sich ausschliesslich mit der Realisation des göttlichen Rathschlusses in und an der Kreatur beschäftigt, wird mit Recht heilige Geschichte genannt. Zugleich ergiebt sich daraus, dass Individuen und Völker, Fakta und Institute nur insofern und nur so

Digitized by Google

lange der heil. Geschichte angehören, als sie zu jenem Rathschluss in wesentlicher Beziehung stehen und hemmend oder fördernd in denselben eingreifen, — als sie von demselben bereits umschlossen sind oder noch umschlossen zu werden bestimmt sind. Die heil. Geschichte erhält so eine Beschränkung, durch welche vieles Geschehene ausgeschlossen, aber auch eine Ausdehnung, durch welche vieles noch Zukünftige gefordert wird. Wie ihr Anfang mit dem Anfang der Kreatur, so ist ihr Ende erst mit der Vollendung derselben gesetzt, denn es liegt in ihrem Wesen stets ein Ganzes zu sein. Schon in ihrem Anfang ist sie dies, indem der Entwicklungsfähigkeit der Kreatur der zuvorversehene Rathschluss des göttlichen Willens als Komplement zur Seite steht. So ist sie auch in jedem folgenden Stadium ein Ganzes, denn in jeder Gegenwart wird die schon zurückgelegte Entwicklung ergänzt durch das an jenem Rathschluss noch Fehlende. Was in der Erscheinung sich noch nicht herausgestellt hat, ist aus der göttlichen Idee zu vervollständigen. Diese ist niedergelegt in der heil. Schrift, und zwar nicht nur in ihrem absoluten Vorhandensein, sondern auch in ihrer relativen Erscheinung. Die heil. Schrift ist das göttliche Reichsarchiv, die einzig vollständige, göttlich beglaubigte Quelle der heil. Geschichte, in welcher die Weissagung der Zukunft mit der Geschichte der Vergangenheit zu einem vollkommenen Ganzen zusammenschliesst. Den gesammten geschichtlichen Stoff, den sie liefert, hat die heil. Geschichte zu verarbeiten, so wie sie andrerseits sich aber auch an demselben muss genügen lassen.

Unsre Präliminarien beabsichtigen nun, den in den vorstehenden Andeutungen gegebenen Begriff der heil. Geschichte des Weitern zu erläutern und in seiner Rechtmässigkeit und Nothwendigkeit darzuthun. Zu dem Ende haben wir uns zuvörderst mit dem Wesen und der Bedeutung der beiden in ihm gegebenen Faktoren Gott und Kreatur, so weit der vorliegende Zweck es erfordert, bekannt zu machen, und dann ihr Produkt, die heilige Geschichte, so wohl an sich, als in ihrem Verhältniss zu den verwandten Disciplinen zu betrachten.

Gott ist der absolute Geist, d. i. das schlechthin vollkommene Leben, durch Nichts ausser sich beschränkt oder bedingt, ewig und unendlich, der letzte Grund aller Dinge, sich selbst in ewiger Seligkeit genug, weil in sich selber das Leben habend. Leben ist Bewegung, Thätigkeit, das abso-

lute Leben ist absolute Thätigkeit. Ist Gott, so ist er auch von Ewigkeit her thätig. Jede Thätigkeit fordert ein Objekt, die absolute Thätigkeit auch ein absolutes Objekt. Dies Objekt kann nicht ausser Gott, muss vielmehr in Ihm selbst sein, weil Er alle Bedingungen seines Lebens in sich selber hat. Wäre es die Welt, so müsste sie ewig sein und Gottes Dasein wäre abhängig von ihrem Dasein. Zudem kann die endliche Welt nimmermehr vollkommen würdiges Objekt seiner Thätigkeit sein, seine unendliche Lebenskraft würdig beschäftigen und ausfüllen. Dem Unendlichen ist nur das Unendliche, dem unendlichen Gott nur Er selbst würdiges Objekt. Darum kann Gott nicht und nie in sich verschlossen, in starrer Einheit gewesen sein. Um zu sich selbst in lebensvolle Beziehung zu treten, muss seine Einheit sich zu lebensvoller Mehrheit entfalten, und zwar zunächst zur Dualität, damit dem Subjekt ein Objekt gegenüberstehe, an welchem es sich als lebendig erweisen kann. Aber die Dualität ist in ihrer reinen Erscheinung nur Gegensatz ohne Vermittelung, Unterschied ohne Einheit, ein Unvollendetes, in welchem das Eine dem Andern gegenübersteht, ohne sich in sich abschliessen zu können. Ihr Complement findet sie erst in einem Dritten, das den Gegensatz in sich aufnimmt und vermittelt, und den Unterschied zur Einheit zurückführt, ohne ihn aufzuheben. Ohne dies Dritte würde entweder der unvermittelte Gegensatz stetig und die Dualität zum Dualismus werden, oder zur starren Einheit zusammenfallen und der Monotheismus zum Deismus, zur leeren, wesenlosen Abstraktion werden müssen. Erst die Dreiheit ist die wahre, lebensvolle, concrete, harmonisch-zusammenschliessende Einheit, sie ist Dreieinheit oder Dreieinigkeit, innerhalb welcher der nothwendige Verlauf des göttlichen Lebens sich vollendet.

Diese Selbstbewegung Gottes, durch welche der einige Gott als Dreieiniger sich darstellt, zur concreten Anschauung zu bringen, mögen folgende Andeutungen versuchen. Die Thätigkeit des Geistes in seiner reinen Erscheinung äussert sich im Denken, Wollen und Fühlen. Das einzig würdige, vollkommen adäquate Objekt des göttlichen Denkens ist nur Gott. Gott denkt sich von Ewigkeit, jeder Gedanke Gottes ist Realität, was Er denkt ist auch; durch sein Denken entfaltet sich sein We-

Digitized by Google

sen in Gott, welcher denkt und in Gott, welcher gedacht wird. Eben so veräussert sich Gott in seinem Wollen. Der reine, umfassende Ausdruck des Wollens ist die Liebe. Gott ist die Liebe. Er liebt von Ewigkeit her. Jede Liebe erfordert ein Objekt, denn Liebe ist Mittheilung, volle Liebe ist volle Mittheilung: der Geliebte hat und ist, was der Liebende hat und ist. Gott liebt, das Objekt seiner Liebe kann Er nur in sich finden. Er liebt sich; dies andere Ich, in welchem seine Liebe volles Genüge findet, kann aber kein Abstraktes, Wesenloses sein, Er trägt die ganze Fülle seines Wesens auf dasselbe über, ohne jedoch es für sich zu verlieren, wie dies die Art der Liebe ist; das Geliebte wird zur concreten Person, durch die Liebe entfaltet sich Gott in ein Ich, das liebt, und in ein Ich, das geliebt wird. Ebenso gestaltet sich das göttliche Fühlen zur concreten Persönlichkeit. Gott fühlt, sein Gefühl ist Seligkeit, wo aber ein Gefühl ist, da ist auch ein Andres, an welchem es sich realisirt. — Wie der Geist nun aber nur Einer ist, so ist auch seine reine Thätigkeit nur Eine: das Denken, Wollen und Fühlen ist in Gott nie vereinzelt, sondern stets in lebensvoller Einheit wirksam. So entfaltet sich Gott in Subjekt und Objekt, oder der Vater zeugt den Sohn, denn Zeugung ist Mittheilung des Wesens, das Setzen eines andern wesensgleichen Ichs ausser sich. — Aber auch der Sohn, Gott von Gott, ist ein Lebendiger, darum nicht bloss Objekt, sondern auch Subjekt; Er ist nicht bloss ein Gedachter, Geliebter und Gefühlter, sondern auch ein Denkender, Liebender und Fühlender. Soll nun der Gegensatz zwischen Objekt und Subjekt nicht ein stets unvermittelter sein; soll die Dualität im Wesen Gottes, nicht zum Dualismus ausarten, wodurch das Wesen Gottes als des schlechthin vollkommenen Seins aufgehoben würde, so muss das Denken, Wollen und Fühlen des Sohnes zum Vater zurückkehren. Soll aber diese Rückkehr die nothwendige Entfaltung nicht rückgängig machen und die Dualität zur starren Einheit verkehren, so kann der Sohn den Vater nicht denken, wollen und fühlen, wie Dieser Ihn, denn dann würde Er aufhören, Sohn zu sein, würde Vater werden und so die Einheit des Wesens zur Einheit der Person zusammenfallen. Vielmehr muss nothwendig ein Drittes da sein, in welchem Vater und Sohn sich begegnen, in welchem der Gegensatz vermittelt aber nicht vernichtet ist, in welchem die Rückkehr zur Einheit dargestellt ist, ohne die Entfaltung rückgängig zu machen, in welchem die Personen geschieden und das Wesen geeint ist, in welchem die Dualität zur Trinität wird. Dies Dritte, das den Unterschied sowohl als die Einheit zwischen Vater und Sohn vermittelt und fixirt, und

Digitized by Google

darum als selbstbewusst, (Persönlichkeit) und mit beiden wesensgleich gedacht werden muss, dies Dritte ist der heilige Geist, der Geist des Vaters und des Sohnes, der vom Vater und vom Sohn ausgehend genannt wird, weil in Ihm Vater und Sohn in ihrer Thätigkeit zusammentreffen. In Ihm vollendet sich der Process der Selbstentfaltung Gottes zur Dreifaltigkeit, über welche hinaus keine andre Entfaltung denkbar ist, in welcher die Gottheit sich zu unendlicher, selbstgenugsamer Fülle abschliesst.

Neben dieser nothwendigen und ewigen, sein Dasein und Leben bedingenden, Thätigkeit Gottes, welche die Dogmatik passend als *opera ad intra* bezeichnet, weil in ihr das Wesen Gottes selbst sich explicirt, giebt es nun aber noch eine andre göttliche Thätigkeit, von welcher sein Dasein schlechthin unabhängig ist, welcher darum auch weder das Prädikat der Nothwendigkeit noch das der Ewigkeit zukommt, die nicht eine Produktion seines Wesens, sondern nur eine Aeussrung seines Willens, seiner freien herablassenden Gnade (seiner Demuth, wie Hamann treffend sagt) ist, nämlich das Setzen der Kreatur, welches, obwohl ein zeitliches, dennoch keineswegs ein bloss momentanes ist, indem die Schöpfung der Kreatur sich in der Erhaltung und Erziehung derselben fortsetzt und vollendet. Der Akt der Schöpfung gehört aber der Geschichte selbst an, und kann darum hier nicht weiter erörtert werden; und auch der Begriff der Kreatur kann hier nicht erschöpft werden, sondern kommt nur insofern in Betracht, als erforderlich erscheint, um einen allgemeinen Gesichtspunkt zu gewinnen, von wo aus der Begriff der heiligen Geschichte als eines Conflikts der göttlichen und kreatürlichen That erfasst werden kann.

Der Begriff der Kreatur ist aber der, dass sie nicht ihres eignen Daseins Grund in sich selbst hat, sondern es auf den letzten Grund aller Dinge, auf Gott, zurückführt. Ihr Dasein ist Leben, denn ein schlechthin unlebendiges Dasein ist ein Widerspruch. Aber ihr Leben ist nicht das absolute Leben, welches allein Gott zukommt, es ist vielmehr bedingt durch Raum und Zeit, innerhalb welchen es sich bewegt, ausserhalb welchen es nicht bestehen kann. Es ist aber die Leiblichkeit, durch welche die Kreatur an Raum und Zeit

Digitized by Google

gebunden ist, oder vielmehr die Leiblichkeit ist die concrete Erscheinung des Raumes und der Zeit. Die lebendige Kreatur ist nur lebendig, d. i. thätig vermöge ihres Leibes, der das Organ ihrer Thätigkeit ist. Keine Kreatur ist ohne Leben, kein Leben ohne Thätigkeit, keine Thätigkeit ohne Organ, daher denn auch keine Kreatur ohne Leib. Das endliche, kreatürliche Leben ist aber zwiefach. Es verrichtet seine Funktionen aus innerer anerschaffener oder angeborner Nothwendigkeit, ohne freie Selbstbestimmung, ohne sich einer Beziehung zur sittlichen Weltordnung bewusst zu sein, und daher auch ohne Zurechnungsfähigkeit, — oder aber seine Funktionen sind Produkte der freien Wahl und Selbstbestimmung, gehen hervor aus dem Bewusstsein seiner Beziehungen zu Gott und zur Welt und sind darum der Verantwortlichkeit unterworfen. Jenes gehört der Sphäre der Natur an, und trägt den Charakter der unfreien Nothwendigkeit und sittlichen Indifferenz; — dieses gehört der Sphäre des (endlichen) Geistes an, dessen Wesen Freiheit, Persönlichkeit und Sittlichkeit ist. Beide aber, Natur und Geist, gehören wesentlich zusammen. Die Natur ist der Gesammtleib des endlichen Geistes, der sie durchdringen, beherrschen, beseelen und ihrer Vollendung zuführen soll, der aber auch in ihr seine Folie, durch sie seine eigenthümliche Bestimmtheit erhält.

Wir wenden uns nun zum Begriff der Geschichte, zunächst im Allgemeinen. Die Geschichte ist die geordnete, wissenschaftliche Darlegung des Geschehenen. Geschehen aber heisst Anderswerden. Jedes Anderswerden in seiner normalen Erscheinung ist Entwicklung, Evolution oder Fortschreiten aus dem Keim zur Entfaltung, aus der Idee zur Erscheinung. Es giebt eine wahre, es giebt aber auch eine falsche Entwicklung, Revolution, d. i. eine solche, welche der Idee widerspricht, ihre Erscheinung aufhält, stört, ja verstört und statt des normalen den entgegengesetzten Weg einschlägt. Diese kann an sich nimmermehr Gegenstand der Geschichte sein, sie ist es nur insofern und so lange sie noch zur Idee in Beziehung steht, d. h. so lange die falsche Entwicklung noch rückgängig gemacht, und so die wahre Entwicklung

Digitized by Google

wieder angeknüpft werden kann, und insofern als die Art und Weise der Umkehr und Redintegration bedingt ist durch die Art und Weise der Verkehrung. Ist aber jede Beziehung zur Idee unwiderbringlich durchschnitten, so ist jedes Anderswerden ein wesenloses, jede Entwicklung nur ein Sterben, womit die Geschichte, die sich nur am Leben erfreut, nichts zu thun hat. Die Entwicklung der Krankheit ist nur bedeutsam, insofern sie in Beziehung zur Genesung und Gesundheit oder überhaupt zum Leben steht. —

Ebenso wie nur die wahre Entwicklung an sich, die falsche aber nur beziehungsweise Gegenstand der Geschichte ist, ebenso kann nur die freie Entwicklung auf diese Ehre Anspruch machen, während die zufällige, sowie die unfreie oder naturnothwendige an sich davon ausgeschlossen bleiben muss und nur in ihrer Beziehung zu jener der Geschichte angehören kann. Nur der Sphäre des Geistes, des freien, persönlichen Lebens, kommt eine Geschichte zu, der Natur nur insofern, aber auch eben deshalb, weil die Natur nie und nichts ohne den Geist ist, weil sie vom Geist getragen, beherrscht und ihrer Bestimmung zugeführt wird. — Ferner ist die Entwicklung, welche Objekt der Geschichte ist, eine successive; ihr Substrat ist die Zeit, deren Wesen Successivität ist. Ausser der Zeit giebt es keine Geschichte. Darum hat wohl die Kreatur, die in der Zeit entsteht und in ihr sich bewegt, eine Geschichte, wogegen Gott nach seinem Ansichsein durchaus ohne Geschichte ist, weil Er ausser oder über der Zeit steht. Die *opera Dei ad intra*, seine nur auf sich selbst bezügliche Thätigkeit (Dreieinigkeit), gehören nicht der Geschichte an, da sie, obwohl Bewegung und Leben, doch kein Anderswerden, keine successive Entwicklung involviren. Aber Gott steht nicht nur ausser und über der Zeit, Er hat sich auch mitten in die Zeit gestellt; Er ist nicht nur ein Jenseitiger, Extramundaner, sondern auch ein Diesseitiger, der Welt Immanenter. Als solcher greift Er in die successive Entwicklung ein, ist ein Faktor der Geschichte und insofern auch Objekt der Geschichte. Er hat die Welt in der Zeit geschaffen, trägt, erhält und erzieht sie in der Zeit, ja er wird mit seinem Zög-

Digitized by Google

ling klein, wächst mit ihm, schreitet mit ihm fort durch die Zeiten und mancipirt sich so selbst einer successiven (versteht sich relativen) Entwicklung. Daraus ergiebt sich dann endlich auch als viertes Moment des Begriffes der Geschichte, dass sie nicht bloss das Produkt eines Faktors, der kreatürlichen That, sondern eines doppelten, der kreatürlichen und göttlichen That ist.

G. H. von Schubert spricht sich über die etymologische Bedeutung des Wortes Geschichte so aus: „Das veraltete Wort Schicht (davon Geschicht) in seiner sinnvollen doppelten Abstammung von schehen, geschehen (*fieri*, *evenire*, so wie *perfici*, *consummari*) und von schichten oder scheiden (*ordine disponere*, *dividere*) bedeutete ursprünglich nicht bloss die Summe des Geschehenen (*facta*), sondern zugleich Zusammenreihung, Ordnung (*series*, *ordo*), so wie Theilung, Abtheilung (*partitio*, *divisio*). Die holländische Sprache hat für Geschichte das Wort Geschiedeniss, von geschieden statt geschehen.“ (Gesch. der Natur Band I, S. 3. 4, wo der Verfasser noch auf J. L. Frisch deutsch-lat. Wörterbuch II, S. 176 verweist.) Diese doppelte Ableitung ist aber nicht so zu fassen — und ist von Schubert auch gewiss nicht so gefasst worden — als ob das Wort Geschichte von zwei verschiedenen Stämmen zugleich herkäme, oder nach Belieben auf den einen oder andern reducirt werden könnte; sie ist vielmehr nur dann zulässig, wenn man die beiden Worte schehen und schichten als ursprünglich Eins ansieht und annimmt, dass der Ausdruck Geschichte als von diesem Urstamme herkommend beide abgeleiteten Bedeutungen in sich vereine. Dann aber ist diese Ableitung auch sehr geeignet, den Begriff der Geschichte darzustellen. Die Einheit beider Begriffe ist aber unschwer darzuthun. Das Geschehen oder Werden ist ja selbst ein Schichten, die Fakta sind gleichsam die Ablagrungen und Flötzschichten, die sich aus dem wogenden Meer des Lebens niederschlagen.

Fragen wir nun, woher wir zur Kenntniss des Geschehenen gelangen, so ist die Antwort: die Quelle der Geschichte ist die Autopsie. Wo dem Geschichtschreiber die eigne Autopsie fehlt, ist er an die fremde Autopsie gewiesen, die durch Ueberliefrung ihm zugekommen ist. Die höchste Autopsie ist die göttliche, die weder durch Raum noch durch Zeit gehemmt ist und das Wesen der Dinge bis zu ihrem innersten Grunde durchschaut. Ihre Vermittlung für die

Digitized by Google

menschliche Auffassung geschieht durch die Offenbarung, welche durch die heiligen Menschen Gottes überliefert und durch die heilige Schrift für alle kommenden Geschlechter fixirt ist. Die aus göttlicher Autopsie fliessende Ueberlieferung trägt, sobald sie als solche sich bewährt hat, den Charakter absoluter Sicherheit, welcher der aus menschlicher Autopsie fliessenden Ueberliefrung, auch da, wo diese durch alle Feuerproben der Kritik hindurch in ihrer Authentie und Integrität erwiesen ist, auf keine Weise zugeschrieben werden kann, denn es fehlt dem menschlichen Blick die Penetranz sowohl (I. Sam. 16, 7: ein Mensch siehet, was vor Augen ist), als die Immanenz und Kontinuität der Anschauung. — Die göttliche Ueberliefrung will aber keineswegs die Summe alles Geschehenen darlegen, sie beschränkt sich vielmehr auf einen nach innern Principien scharf begränzten Kreis des Geschehenen. Sie kann also auch nicht hinreichend sein, um aus ihr allein die Geschichte im ganzen Umfang des Wortes zu construiren; sie will nur für eine Species der Geschichte Quelle sein, nämlich für die heilige Geschichte. Für jede andere Geschichte kann sie nur gelegentlich Correktiv des Stoffes und Massstab der Beurtheilung und Auffassung sein.

Neben der Autopsie des Werdens, welche wir bisher als Quelle der Geschichte erkannt haben, verdient aber auch die Autopsie des Gewordenen, des *status quo* in der Natur wie im Leben der Völker bei einer allseitigen Erforschung der Geschichte Berücksichtigung. Jede geschichtliche Erscheinung, die fördernd oder hemmend in die Geschichte eingegriffen hat, hat auch ebendarum Spuren ihres Dagewesenseins hinterlassen, die freilich wieder von spätern Entwicklungen verwischt sein, aber auch noch bis auf unsre Tage fortdauern können. Jeder vorliegende Zustand ist das Produkt zweier Faktoren, eines Seins (als der Basis) und eines Werdens, und das Produkt muss der geschickte Rechner in seine Faktoren zu zerlegen suchen. Dass dies aber nicht nur eine mühsame und schwierige, sogar oft unmögliche, sondern auch verfängliche Operation ist, liegt auf der Hand. So wenig aber auch die sorgfältigste und vorurtheilsloseste Untersuchung des Gewordenen hinreichen kann, daraus mit Sicher-

heit die Geschichte des Werdens zu construiren, so ist doch eben so wenig zu leugnen, dass wir auf diesem Wege, unter umsichtiger Berücksichtigung historischer Zeugnisse, auf manche durch unsre jetzige Bildung hervorgerufene Frage Antwort erhalten können, die jene nicht geben, theils weil die ursprünglichen Ueberliefrer es nicht sagen wollten, theils auch vielleicht, indem ihnen für solche Fragen der Sinn und die Fähigkeit abging, es nicht sagen konnten.

Wir wenden uns nun zu der Species der Geschichte, die wir als heilige Geschichte bezeichnet haben. Das Wesen derselben kann erst vollständig und allseitig erfasst werden, wenn sie in ihrem Unterschied sowohl als in ihrer Verwandschaft von den angränzenden Wissenschaften erkannt ist. Zunächst ist dabei nun, damit wir uns nicht in eine Aufzählung von einzelnen äussern Merkmalen, die in ihrer Losgerissenheit vom Organismus nur als Zufälligkeiten erscheinen können, verirren, die Frage nach den Principien der heiligen Geschichte zu erledigen.

Wir unterscheiden ein materielles und ein formelles Princip. Jenes ist dem Stoffe selbst entnommen, es ist die Quintessenz des gesammten Stoffes, die Wurzel, aus welcher der ganze Baum mit seinen Verzweigungen hervorgewachsen, die Seele, welche die einzelnen Glieder des Organismus eint, durchdringt, durch deren Immanenz sie ihre eigenthümliche Disposition, ihren besondern Charakter erhalten, und als wesentliche Glieder des Organismus erscheinen; — dieses, das formelle Princip, liefert das Gesetz über Auffindung und Ableitung des Stoffes. Beide dienen sich zur gegenseitigen Kontrole; durch ein lebendiges Ineinander- und Miteinanderwirken beider muss der Organismus der Wissenschaft gewonnen werden.

Das materielle Princip der heiligen Geschichte kann nun kein andres sein, als der zuvorbedachte Rathschluss des göttlichen Willens mit der Kreatur, für welchen sie bei der Schöpfung disponirt und befähigt wurde, an dem und zu dem sie sich heranzubilden hat, bis die Erscheinung mit der Idee coincidirt. Der Wille Gottes mit der Kreatur ist die Seligkeit derselben, die ihr durch die freie und harmonische

Digitized by Google

Entwicklung aller ihrer Fähigkeiten und Kräfte zu Theil wird, so wohl im Einzeln, indem jede einzelne Kreatur an ihrer Stelle das wird, was sie werden kann und soll, als auch im Ganzen, indem durch ebenmässige Ausbildung des Einzeln der ganze Weltorganismus in seiner *harmonia praestabilita* dargestellt wird. Was zu diesem Ziele in unmittelbarer, sei es positiver oder negativer Beziehung steht, ist Gegenstand der heiligen Geschichte; was aber ausserhalb einer solchen Beziehung steht, wird von ihr ausgeschlossen.

Das formelle Princip ist der Begriff der heiligen Schrift als des göttlichen Reichsarchives, in welchem jener zuvorbedachte göttliche Rathschluss sowohl als seine successive Erscheinung innerhalb des Raumes und der Zeit den Hauptmomenten nach niedergelegt ist. Es kommt der heiligen Schrift auch in dieser Beziehung der Charakter der Nothwendigkeit *(necessitas)* zu, weil wir ohne Offenbarung und deren Fixirung in der Schrift keine vollständige und sichre Kenntniss des göttlichen Rathschlusses haben könnten; ebenso kommt ihr der Charakter der *sufficientia* zu, sowohl positiv, indem sie alles Wesentliche darbietet, als auch negativ, indem sie nichts schlechthin Unwesentliches oder zu jenem Zweck gar nicht in Beziehung Stehendes enthält; und zuletzt der Charakter der absoluten Zuverlässigkeit oder Infallibilität, indem sie aus göttlicher Anschauung geflossen ist.

Während also das materielle Princip uns zeigt, wie der Stoff der heiligen Geschichte beschaffen sein muss, öffnet uns das formelle Princip die Quelle, aus welcher er zu holen ist, und es ergiebt sich, dass allein der Gehalt der heiligen Schrift schlechthin wesentlich und unumgänglich nöthig ist, um den Organismus der heiligen Geschichte zu construiren, so wie andrerseits, dass der ganze Inhalt der heiligen Schrift bei dieser Construktion verarbeitet werden muss.

Von hier aus können wir nun schon daran gehen, den Umfang und Inhalt der heiligen Geschichte zu begränzen, sowohl in die Breite (dem Raume nach), als in die Länge (der Zeit nach). Nach der erstgenannten Beziehung kommt der heiligen Geschichte eine Ausdehnung zu, wie kei-

Digitized by Google

ner andern; sie ist Universalgeschichte in einem viel höhern und umfassendern Sinne, als der Sprachgebrauch diesem Worte angewiesen hat. Sie muss die gesammte Kreatur, die gebildet und erzogen wird sowohl, als auch den Schöpfer, der sie bildet und erzieht, den (endlichen) Geist, so wie die Natur, die ihm zur Wohn- und Uebungsstätte angewiesen ist, die Engel der Himmel sowohl, als den Menschen der Erde in das Bereich ihrer Betrachtung ziehen. Dazu nöthigt sie ihr materielles Princip nicht minder, wie ihr formelles. Es ist ja „Ein Gott, der Vater, von welchem alle Dinge sind und wir in Ihm, und Ein HErr, Jesus Christus, durch welchen alle Dinge sind und wir durch Ihn“ [1]), und der göttliche Rathschluss, aus welchem alle Dinge im Anfang hervorgegangen sind, beides, das im Himmel und auf Erden ist [2]), dieser Rathschluss umschliesset das Sichtbare und das Unsichtbare, den Geist und die Materie, und Alles, was genannt werden mag, nicht allein in dieser Welt, sondern auch in der zukünftigen [3]), und zwar so, dass nicht Eins ohne das Andre vollendet werden kann, auf dass Gott Alles in Allem sei [4]).

Dieselbe Antwort erhalten wir, wenn wir unser formelles Princip befragen. Die heilige Schrift erzählt uns die Schöpfung des Himmels und der Erde, sie berichtet von den Hauptmomenten ihrer Entwicklung und weissagt uns ihre zukünftige Vollendung; sie eröffnet uns auf der Erde ein Schauspiel des ernstesten Ringens und Kämpfens, des Siegens und Unterliegens, des Erreichens und Verfehlens, sie zeigt uns die Geister des Himmels, wie auch sie verflochten sind in diese Kämpfe, wie sie hemmend und fördernd eingreifen und das grosse Weltdrama seiner schliesslichen Vollendung zuführen helfen. — Freilich der menschliche Geist erscheint in der heiligen Schrift durchweg als der Mittelpunkt all dieses Strebens, als der eigentliche Held dieses Drama's; Alles, was sie berichtet, steht zu ihm in unmittelbarer Beziehung,

1) 1 Cor. 8, 6.
2) Eph. 1, 10. 11.
3) Eph. 1, 21.
4) Hebr. 11, 40.; 1 Cor. 15, 28.

Digitized by Google

was im Himmel vorgeht und was auf der Erde, es zielt Alles — negativ oder positiv — auf seine Entwicklung, seine Vollendung. Aber dabei tritt keineswegs das materielle Princip mit dem formellen in Widerstreit, etwa so, dass jenes etwas fordert, was dieses nicht zu leisten vermag. Nicht daraus ist diese Erscheinung allein zu erklären, dass der Mensch als Mittelpunkt bloss erscheint, etwa darum, weil die Offenbarung der Schrift für Menschen bestimmt, und durch Menschen in der heiligen Schrift verzeichnet ist, sondern — obschon auch jenes keineswegs ohne entscheidenden Einfluss auf Inhalt und Form der Schrift ist — vielmehr daraus, dass alle Fäden des grossen Gewebes hier zusammen laufen, dass auf des Menschen Wohnstätte aus innerer Nothwendigkeit der Schauplatz des entscheidenden Kampfes verlegt und hier das Schicksal der ganzen Welt ausgefochten wird, — es muss vielmehr behauptet werden, dass, wenn auch ein Engel des Himmels von seinem Standpunkt aus und für sein Geschlecht eine heilige Geschichte schriebe, dennoch Stoff und Inhalt im Wesentlichen und schlechthin Nothwendigen derselbe sein würde und müsste, den die heilige Schrift darbietet, so sehr sie auch im minder Wesentlichen und relativ Nothwendigen andere sein würden; — eine Behauptung, deren Richtigkeit und Nothwendigkeit die heilige Geschichte selbst erst erweisen kann.

Im Wesentlichen und schlechthin Nothwendigen, sagten wir, wird Stoff und Inhalt der heiligen Geschichte sich für jeden Standpunkt des Subjektes gleichbleiben, d. h. das, was die Geschichte zur heiligen Geschichte macht, ohne welches ihr der Charakter als heilige Geschichte fehlen würde, wird unter allen Verhältnissen dasselbe sein müssen. Aber die heilige Geschichte soll Wissenschaft sein. Die Wissenschaft aber entsteht, wenn der Geist des Subjektes, vom Stoff befruchtet, als mütterliche Potenz denselben in sich zum lebendigen Organismus entwickelt und, sobald er zur Reife gelangt ist, ausgebiert. Wie nun die mütterliche Disposition sich dem Embryo mittheilt, so wird auch die Wissenschaft von der Disposition des Geistes, aus welchem sie geboren wird, durchdrungen und eigenthümlich bestimmt sein.

Digitized by Google

Die heilige Geschichte, vom menschlichen Geiste aufgefasst und verarbeitet, wird es also nicht vermeiden können und dürfen, in ihm subjektivirt zu werden, zu seinen Anlagen und Fähigkeiten in lebensvolle Beziehung zu treten, namentlich auch mit dem übrigen Wissen des Geistes sich in ein bestimmtes Verhältniss zu setzen, sich von ihm durchdringen und bestimmen zu lassen, oder umgekehrt, es durch ihre überwiegende Lebenskraft umzugestalten. Die Einheit des Geistes wird unter allen Bedingungen gewahrt werden müssen, denn der Geist ist in allen seinen Funktionen Einer, wirkt stets mit seiner ungetheilten Totalität und duldet niemals ein unlebendiges, unharmonisches Nebeneinander. Darum wird denn auch die heilige Geschichte sich stets einer vollkommnen Uebereinstimmung mit dem sonstigen Wissen des Subjektes bewusst sein müssen, und wo diese Uebereinstimmung nicht offen am Tage liegt, oder wo sie irgendwie zweifelhaft ist, es nicht umgehen können, auf diesen (scheinbaren) Zwiespalt einzugehen, ihn aufzulösen und die Harmonie zur bewussten Klarheit zu bringen.

Suchen wir nun die heilige Geschichte nach der andern Dimension hin zu begränzen, so ergeben sich ebenso leicht die hier nöthigen Bestimmungen aus den aufgestellten Principien. Wenden wir zuerst das materielle Princip auf die Dimension der Zeit an, so ergiebt sich, dass jede Zeit, in welche der göttliche Rathschluss hineingreift und wirkt, in das Bereich der heiligen Geschichte gehöre, sowohl die Vergangenheit, wie die jedesmalige Gegenwart und Zukunft. Unser Princip gestattet uns nicht, willkührlich bei dem Momente abzubrechen, wo die Entwicklung in der Gegenwart, oder in irgend einer Vergangenheit angelangt ist, es fordert vielmehr, die Entwicklung auch über die Gegenwart hinaus zu verfolgen, denn der göttliche Rathschluss ist ein Ganzes und kann nur als Ganzes verstanden werden; eine geschichtliche Darlegung desselben muss also ihn bis zu seiner schliesslichen Realisation verfolgen. Die heilige Geschichte muss mit dem ersten Anfang, wo die Kreatur ins Dasein gesetzt wurde, beginnen, sie muss ihr durch alle Stadien der Bewegung hindurch nachgehen, und kann erst in der absoluten

Digitized by Google

Vollendung derselben, wo sie ihr vom göttlichen Rathschluss vorgezeichnetes Ziel erreicht (oder unwiderbringlich verfehlt) hat, einen Ruhepunkt finden. So lange noch eine Entwicklung, d. h. ein successives Anderswerden statt findet, so lange noch nicht das Ziel, wo Raum und Zeit in die Unendlichkeit und Ewigkeit eingegangen, d. h. mit der Ewigkeit und Unendlichkeit Eins geworden sind, ohne jedoch aufzuhören Raum und Zeit zu sein; wo die Kreatur auf ihrem letzten, ewig währenden Stadium, dem der absoluten Gemeinschaft und Vereinigung mit Gott, (oder dem der absoluten Trennung und Verwerfung von Gott) angekommen ist [1]), — so lange noch nicht dies Ziel erreicht ist, so lange ist die heilige Geschichte in ununterbrochenem Fluss, den der Geschichtschreiber nicht sich im Sande der Ungewissheit verlieren lassen darf.

Was aber so das materielle Princip forderte, wird uns vermöge unsres formellen Princips gegeben. Die heilige Schrift beginnt mit dem Bericht über die Schöpfung, als die Zeit begann, und entfaltet in der Weissagung vor unserm Blick die Aussicht auf die absolute Vollenduug aller Dinge; sie berichtet gleicherweise alle wesentlichen Momente der Entwicklung, welche zwischen diesen Endpunkten liegt, theils in Geschichte, theils in Weissagung.

Aus den gegebenen Bestimmungen über die zeitliche Begränzung der heiligen Geschichte ergiebt sich, dass diese nichts weniger als Fragment ist, ja auch es nie gewesen ist. Schon als sie anfing, Geschichte zu werden, als erst der Anfang der Entwicklung gesetzt war, war ihr der geschlossene Kreis ihrer Bewegung durch den göttlichen Rathschluss verzeichnet, nicht nur objektiv, in der göttlichen Allwissenheit,

---

1) Eine solche absolute und wesentliche Vereinigung des Räumlichen und Unendlichen, des Zeitlichen und Ewigen, des Kreatürlichen und Göttlichen, wobei das Erstere, ohne seinen eigenthümlichen Charakter zu verlieren, an allen Attributen des Zweiten participirt, hat sich bereits in Christo, der auch in dieser Beziehung der Erstling (1 Cor. 15, 20) vor allen Kreaturen (Col. 1, 15) geworden ist, dargestellt; so wie andrerseits die ewige und unwiderbringliche Trennung und Verwerfung des Kreatürlichen von Gott sich in dem Fürsten der Finsterniss bereits festgesetzt, wenn auch noch nicht (da auch er nicht ohne das Ganze vollendet wirken kann) vollkommen herausgestellt hat.

Digitized by Google

sondern auch subjektiv für den endlichen Geist in der Offenbarung, und zwar das Letztere nach dem Maasse der schon zurückgelegten Entwicklung. Kreatürliche Entwicklung und göttliche Offenbarung (hier näher Weissagung oder Enthüllung der zukünftigen Entwicklungsphasen) bedingen sich stets gegenseitig, denn die Offenbarung ist nicht nur Produkt, sondern auch und vornehmlich Vehikel und Faktor der Entwicklung. In demselben Verhältniss wie die zurückgelegte Entwicklung zunimmt an Intension und Extension, an Klarheit und Bestimmtheit, erweitert sich auch der Kreis der Weissagung über die noch zukünftige Entwicklung, und gewinnt die Einsicht des Subjektes an klarer und bewusster Erkenntniss des Zukünftigen. So wie eine den ganzen Weltlauf umfassende heilige Geschichte in unserer Zeit, in welcher doch noch ein Theil desselben im Schosse der Zukunft liegt, geschrieben werden kann, so hätte auch in jeder frühern Zeit eine solche, ganz nach derselben Begriffsbestimmung, geschrieben werden können, indem zu allen Zeiten Geschichte und Weissagung zu einem abgerundeten Ganzen zusammenschloss; — und das Verhältniss einer in irgend einer beliebigen Vergangenheit construirten heiligen Geschichte zu der, welche unsre Zeit zu geben vermag, würde kein andres sein, als das zweier concentrischer Kreise zu einander [1]).

Um nun auch die negative Begränzung der heiligen Geschichte zu grössrer Klarheit und Genauigkeit zu bringen, stellen wir sie den übrigen Disciplinen, die ebenfalls den Namen der Geschichte tragen, gegenüber und ermitteln das beiderseitige Verhältniss. Es stellt sich uns dabei alsobald eine Zweitheilung der Letztern heraus: sie sind der heiligen Geschichte entweder homogen oder sie sind ihr he-

1) So war, um das Gesagte durch ein Paar Beispiele zu erläutern, der geforderte Kreis gleich nach der Schöpfung des Menschen geschlossen, einerseits durch die Geschichte seiner Schöpfung und andrerseits durch die dem Menschen gestellte Aufgabe, den Garten Eden zu bauen und zu bewahren, die Erde zu erfüllen und sie mit Allem was darauf und daran ist, zu beherrschen, d. h. ihrer Vollendung zuzuführen; oder nach dem Sündenfall, wo das neue Element der durchgemachten Entwicklung auch ein neues Element der noch zukünftigen Entwicklung forderte, wird die Geschichte durch das Protevangelium vom Weibessamen ergänzt und die Möglichkeit einer für diesen Standpunkt vollständigen heiligen Geschichte gegeben.

Digitized by Google

terogen, d. h. sie sind entweder solche, die ganz oder zum Theil mit der heiligen Geschichte auf gleicher Basis stehen, aber in ihrem Verlauf einen mehr oder minder abweichenden Weg einschlagen, weil sie andre Zwecke verfolgen, oder sie sind solche, welche von einer andern Basis ausgehen, aber im weitern Verlauf sich mehrfach mit ihr berühren.

Wir beschäftigen uns nun zunächst damit, diese Verschiedenheit der Basis zu beleuchten. „Die Geschichte", sagt Göschel [1]), „ist nicht Andres als der Gedanke in seiner successiven Entwicklung." Die Basis der Geschichte wäre somit der Gedanke. Aber welcher Gedanke? Der absolute Geist ist ein denkender und der endliche Geist ist ein denkender. Ferner der Gedanke des absoluten Geistes ist ein zwiefacher, ein nothwendiger, durch welchen sein Leben, sein Dasein bedingt ist, an und in welchem es sich bethätigt, und dieser Gedanke ist der Sohn, Gott von Gott; der Gedanke des absoluten Geistes kann aber auch ein freier, willkührlicher sein, durch welchen sein Leben und Sein nicht im Mindesten bedingt ist, so dass es wesentlich dasselbe wäre, auch wenn Ihm beliebt hätte, ihn nicht zu denken, oder ihn anders zu denken, und dieser Gedanke ist die Kreatur. — Auch der Gedanke des endlichen Geistes kann zwiefach gefasst werden, als der objektive Gedanke, für den ihn Gott bestimmt hatte, der ihm als Potenz anerschaffen wurde, da er als denkendes Wesen gesetzt wurde, und als der subjektive Gedanke, für den er selbst vermöge seiner Freiheit sich bestimmte, der möglicherweise ein andrer sein kann, wie jener. Somit erscheint der Gedanke in vierfacher Fassung. Welche Fassung ist nun Gegenstand der Geschichte? Der nothwendige Gedanke Gottes, das Denken seiner selbst gewiss nicht, denn dieser Gedanke stellt sich nicht in einer successiven, sondern in einer ewig simultanen Entfaltung dar; — aber wohl der freie, willkührliche Gedanke Gottes, sein Denken der Kreatur, denn die Kreatur ist für Zeit und Raum geschaffen, und wie ihre Erscheinung nicht eine momentane, sondern eine bleibende, für

1) Beiträge zur specul. Philos. Berlin 1838. S. 191.

Digitized by Google

successive Entwicklung bestimmte ist, so ist auch der Gedanke Gottes, durch welchen die Erscheinung der Kreatur gesetzt, und durch welchen auch ihre Entwicklung bedingt und getragen wird, nicht ein momentaner, sondern fortwirkender, sich successiv entfaltender. Ferner, nicht der potentielle Gedanke der Kreatur ist Objekt der Geschichte, (denn als solcher fällt er mit dem Denken Gottes zusammen), er ist es nur, insofern er sich zur Erscheinung entfaltet, dann aber wird er eben zum subjektiven Gedanken, der, mag er nun mit jenem identisch oder von ihm unterschieden sein, sich allein successiv entwickelt, und daher auch allein Geschichte bildet. Somit haben wir eine doppelte Basis der Geschichte, und also auch eine doppelte Geschichte gewonnen. Der Gedanke des absoluten Geistes, d. i. der göttliche Rathschluss ist die eine Basis, aus ihr wächst die heilige Geschichte mit den ihr homogenen Disciplinen hervor; der Gedanke des endlichen Geistes, nämlich der Gedanke, für den er sich selbst bestimmt hat, ist die andre Basis, und aus ihr entfaltet sich die profane Geschichte mit ihren zugehörigen oder verwandten Disciplinen. Heilige und profane Geschichte fallen zusammen, wenn der freie Gedanke des endlichen Geistes, für welche er sich selbst bestimmte, nur die Erscheinung des potentiellen Gedankens, für welchen ihn Gott bestimmte, ist. Sie sind aber verschiedene Disciplinen, wenn dies nicht der Fall ist, und gehen um so mehr auseinander, als der wirkliche Gedanke sich vom potentiellen entfernt. Der letztere Fall ist aber wirklich, darum haben wir auch wirklich heilige und Profangeschichte.

Wie aber die Entwicklung, welche die heilige Geschichte berichtet, nicht ohne die Kreatur ist, da sich an ihr und in ihr trotz ihres Abfalls der göttliche Rathschluss realisiren soll, so ist auch die Entwicklung, welche Gegenstand der profanen Geschichte ist, nicht ohne Gott, insofern einerseits Gott, indem Er die Kreatur ihre eignen Wege gehen lässt, sie doch nicht aufgiebt [1]), und andrerseits insofern der Abfall des subjektiven Gedankens vom ob-

1) Vgl. Act. 14, 16. 17.

Digitized by Google

objektiven kein absoluter ist, und der abgefallene subjektive Gedanke nicht umhin kann, allenthalben und stets den absoluten Geist, als den letzten Grund alles Seins und Denkens zu suchen, und darum auch sein hauptsächlichstes Bestreben ist, ihn wiederzufinden [1]). Die profane Geschichte, als die successive Entwicklung des abgefallenen, aber die Rückkehr suchenden, subjektiven Gedankens, wird in ihrem rastlosen Streben und Suchen oft, jenachdem sie darin glücklich oder unglücklich ist, der heiligen Geschichte mehr oder minder nahe kommen, sich (freund- oder feindlich) mit ihr berühren, oder zum Theil oder ganz — wo sie dann ihr Ende erreicht haben würde — in sie übergehen können.

Wir geben, ehe wir zum Einzeln übergehen, zuerst eine genetische Uebersicht der in Frage stehenden Disciplinen. — Der Gedanke des endlichen Geistes in der Abstraktion von seiner successiven Entwicklung — aber in wissenschaftlicher Fassung — ist die Philosophie. Diese kann nur insofern Anspruch auf den Namen der absoluten Philosophie machen, als sie sich dessen gewiss ist, den — in der Offenbarung objektiv gegebenen — Gedanken des absoluten Geistes wiedergefunden und erfasst zu haben. Der Philosophie entspricht auf dem andern Gebiete die Dogmatik oder die menschlich-wissenschaftliche Fassung des göttlichen Gedankens in derselben Abstraktion von seiner successiven Entwicklung. Das Lebenselement der einen Richtung ist das Göttliche, das auch noch im abgefallenen Menschengeiste ist (denn in Ihm leben, weben und sind wir, Act. 17, 28), oder die Mystik; das der andern das objektiv Göttliche ausser ihm, die Offenbarung. Die Philosophie in ihrer Richtung auf Gott ist Theosophie (das Erfassen Gottes in subjektiv-menschlicher Weisheit), die Dogmatik aber Theologie (das Erkennen Gottes in objektiv-göttlicher Lehre). Die successive Entwicklung des endlichen, subjektiven Gedankens zur Erscheinung ist Profangeschichte, die, wenn sie sämmtliche Verzweigungen der eignen Entwicklung des Menschengeistes umfasst, Universalgeschichte heisst; die suc-

1) Vgl. Act. 17, 27.

Digitized by Google

cessive Entwicklung des göttlichen oder objektiven Gedankens ist die heilige Geschichte, welche in ihrer (willkührlichen) Beschränkung auf die schon durchgemachte Entwicklung gewöhnlich biblische Geschichte genannt wird, während die Entwicklung des göttlichen Rathschlusses in der Kirche, wo die göttliche Einwirkung bloss eine mittelbare und somit die Entwicklung eine den Menschen selbst anvertraute ist, der Kirchengeschichte anheimfällt.

Die Geschichte behandelt das Vorwärtsschreiten vom Gedanken zur Erscheinung; die Rückkehr von der Erscheinung zum Gedanken ist auf dem einen Gebiete die Philosophie der Geschichte oder die Historiosophie, auf dem andern die Historiologie (mit demselben Verhältniss, wie Theosophie und Theologie). Beide haben den umgekehrten Weg zu machen, welchen die Geschichte zurückgelegt hat. Die Geschichte nämlich schreitet vom Anfang zur Vollenduug, vom Keime zur Frucht fort und construirt aus dem Einzelnen das Ganze. Die Historiosophie und die Historiologie aber gehen von der Anschauung des Ganzen aus und entwickeln daraus die Bedeutung und das Verständniss des Ganzen, und zwar nicht nur relativ, soweit es in der Erscheinung vorliegt, sondern auch absolut in seiner schliesslichen Vollendung. Die Historiosophie kann diese Anschauung nur auf philosophischem Wege erstreben — durch die Historiomantik, die Historiologie findet sie schon objektiv vor in der Offenbarung, die sich in dieser Beziehung als Historiopneustik erweist.

Nach diesen vorbereitenden Bemerkungen gehen wir nun daran, die der heiligen Geschichte verwandten Disciplinen in ihrem Verhältniss zu dieser zu betrachten. Wir beginnen mit der Universalgeschichte.

Der nächste und eigentliche Gegenstand der Geschichte ist der endliche Geist. Während aber die heilige Geschichte den kreatürlichen Geist im Allgemeinen zum Vorwurf hat, muss sich die Profangeschichte begreiflicherweise auf den Menschengeist beschränken. Auch die heilige Geschichte bezieht sich zwar vorzugsweise auf diesen, aber nur darum, weil er der endliche Geist *par excellence* ist, weil er

Digitized by Google

das Centrum der Bewegungen der Geisterwelt und die Blüthe des göttlichen Rathschlusses ist. Nicht so die Profangeschichte. Sie schliesst alle aussermenschliche Erscheinungen des geschaffenen Geistes (Engel) aus, weil sie nichts von ihnen weiss und wissen kann. Sie ist ja die Entwicklung des subjektiven und zwar von seiner ursprünglichen Bestimmung abgefallenen Gedankens; und wenn dem aussermenschlichen Geiste eine solche Geschichte zukommt, so kann sie nur von ihm selbst geschrieben werden. Unsre Profangeschichte ist menschliche Geschichte, sowohl hinsichtlich ihrer Quellen als ihres Inhaltes; sie hat auch keine andre Garantie, als die, welche der sich selbst überlassene Menschengeist leisten kann.

Der endliche Geist, sowohl der menschliche als der aussermenschliche, kommt zur Erscheinung als Gattung und als Individuum. Der Begriff der Gattung ist Einheit in der Unterschiedenheit, der Begriff des Individuums ist Unterschiedenheit in der Einheit. Die Gattung besteht aus Individuen, und die Individuen sind, obwohl integrirend, wesentliche Glieder der Gattung, an sie gebunden durch gemeinsamen Ursprung, Stellung und Aufgabe. Ein gemeinsames Band eint die einzelnen Individuen zu einem Gesammtindividuum, sei dies Band nun ein simultanes (wie bei den Engeln), oder ein successives, durch die Zeugung sich fortspinnendes (wie bei den Menschen). Die Gattung besteht also nicht bloss aus Individuen und Personen, sie ist auch selbst Individuum und Person, sie hat (oder soll wenigstens es haben) ein Gesammtbewusstsein, einen Gesammtwillen, eine Gesammtaufgabe, ja auch einen Gesammtleib, an dem und durch den sie sich manifestirt, nämlich die ihr zur Wohnung angewiesene Natur. Die Entwicklung des Individuums ist nur dann eine wahre und geschichtliche, wenn sie in die Entwicklung des Ganzen eingreift; und die Entwicklung der Gattung ist bedingt durch die Entwicklung der Individuen. Die rechte Geschichte ist also die Geschichte der Gattung, aber nicht ihres abstrakten Begriffs, sondern ihrer concreten Erscheinung in der Einheit der einzelnen Individuen. Sie hat es nicht mit den einzelnen Individuen als solchen zu thun, sondern nur insofern sie den Begriff der Gattung verwirklichen, und ihre

Digitized by Google

Entwicklung zugleich eine Entwicklung der Gattung ist. Die Geschichte ist die Biographie der Gattung. Das gilt sowohl von der heiligen wie von der Profangeschichte.

Die verschiedenen einzelnen Gattungen können aber wieder unter einen Gesammtbegriff zusammenfallen, so der menschliche und aussermenschliche Geist unter dem Gesammtbegriff des endlichen, kreatürlichen Geistes, der dann gleichsam eine Gattung höheren Ranges bildet, in welcher die Untergattungen die Stelle der Individuen vertreten. Insofern nun diese wiederum einen Unterschied in der Einheit darstellen, und als einzelne integrirende, aber in lebensvoller Beziehung zu einander stehende Glieder einen Gesammtorganismus ausmachen, in welchem das Einzelne nicht ohne das Ganze, und das Ganze nicht ohne das Einzelne vollendet sein kann, ist auch hier der Begriff der Geschichte als einer Biographie der Gattung anwendbar. Eine solche ist die heilige Geschichte. Für sie fällt der Begriff der Gattung mit dem der Kreatur überhaupt zusammen, sie stellt sich die Gesammtentwicklung des endlichen Geistes zu einem Gesammtziele zur Aufgabe. Hier gilt der Menschengeist als einzelnes Individuum im Grossen, an dessen Entwicklung vorzugsweise die Entwicklung der Gattung gebunden ist.

Die Profangeschichte kennt hingegen unter allen Erscheinungen des kreatürlichen Geistes bloss den Menschengeist, er allein ist für sie Gattung, seine Gesammtentwicklung legt sie dar, diese aber auch nach allen Beziehungen und Verzweigungen; Kunst und Literatur, Handel und Industrie, Religion und Politik und worin sonst noch der menschliche Geist seinem Streben nach Entwicklung zu genügen suchte, das Alles hat sie zu ihrem Vorwurf. Sie führt darum mit Recht den Namen Universalgeschichte (obwohl man mit vielleicht noch grösserm Rechte diesen Namen der heiligen Geschichte als einer Geschichte des Universums beilegen könnte), und ist Geschichte oder Biographie der Menschheit, ihr Princip ist die Idee der Einheit des gesammten Menschengeschlechts als eines persönlichen und individuellen Ganzen. Diese Idee, in welcher die Geschichte erst sich selbst zu begreifen anfangen konnte, wurde, obwohl sie schon an den An-

Digitized by Google

fang des Menschengeschlechtes hingestellt war, erst in bewusster Klarheit erfasst, als sie im Christenthum aus den uralten Sagen der Väter energisch ins Leben trat, daher denn auch die alte Welt keine Universalgeschichte hatte und haben konnte [1]).

Man hat die heilige Geschichte von der Universalgeschichte so unterschieden, dass diese die Geschichte der allgemeinsten und wichtigsten Beziehungen der Völker zu einander sei; jene aber die Geschichte derjenigen Wechselbeziehungen zwischen Gott und dem Menschen, die für das ganze menschliche Geschlecht bleibende Bedeutung haben [2]). Aber, abgesehen davon, dass diese Unterscheidung die heilige Geschichte irrig bloss auf den Menschen beschränkt, ist sie auch in andrer Beziehung einseitig. Die heilige Geschichte schliesst nicht gradezu alle Beziehungen der Völker zu einander aus, indem die Collisionen der Völker zur Entwicklung des göttlichen Rathschlusses beitragen konnten und sollten, und durch unmittelbares Eingreifen Gottes, wenn auch ohne dass sie sich dessen bewusst waren, beigetragen haben. Andrerseits stehen auch die Bewegungen, von welchen die Profangeschichte zu berichten hat, keineswegs ausser Beziehung zu Gott — und jede lebendige Beziehung ist eine wechselseitige. Es ist wesentliche und unumgängliche Aufgabe auch der Völker, welche Gott ihre eignen Wege gehen liess, die also an sich ausser dem Kreise der heiligen Geschichte stehen, den HErrn, der nicht fern ist von einem Jeglichen unter uns, zu suchen, ob sie ihn doch fühlen und finden möchten (Act. 17, 27.). Oder sollten etwa die Erfahrungen, welche auf diesem mühsamen und unfruchtbaren Wege gemacht wurden, nicht bleibende Bedeutung für das ganze menschliche Geschlecht haben, ebenso gut wie die Irrwege des auserwählten Volkes! [3])

---

1) Vrgl. Ulrici, Charakteristik der antiken Historiographie. Berlin 1833. S. 176 und Haug, die allgem. Geschichte Bd. I. S. 1 — 6.

2) Schmieder Prälim. zu e. gründl. Rechtfertigung der bibl. Gesch. Naumburg 1837. S. 20.

3) Richtiger hat Haug a. a. O. I. S. 49 ff. die Gränzlinie zwischen heiliger und profaner Geschichte gezogen.

Digitized by Google

Heilige Geschichte ist diejenige, zu deren Construktion die heilige Schrift den Stoff darreicht; Profangeschichte aber diejenige, welche aus bloss menschlichen Quellen fliesst, und wo sie den Stoff der heil. Schrift ebenfalls als Quelle in Anspruch nimmt, diesen doch nur, ohne übrigens seinen göttlichen Charakter in Abrede stellen zu müssen, nach seiner menschlichen Erscheinungsseite auffasst. Doch damit reichen wir noch nicht aus. In der Verschiedenheit des Stoffes muss der Grund liegen, warum der eine in der Schrift enthalten ist, und der andre nicht. Sehen wir aber auf den Stoff, so ist die heilige Geschichte diejenige Entwicklung, welche eine völlig normale, ihrer ursprünglichen Idee adäquate ist, weil eine solche von vornherein eine göttliche, heilige ist; heilige Geschichte ist aber auch diejenige Entwicklung, welche bei eingetretenem Abfall von der ursprünglichen Idee durch fortlaufende, die Restitution bezweckende Offenbarung sich bildet, wodurch die Entwicklung eben wieder zur heiligen, dem göttlichen Willen gemässen wird. Aber auch der Abfall selbst, sowohl der erste (von der ursprünglichen Idee), als auch jeder folgende (von der wiederhergestellten Idee) gehört wesentlich zur heiligen Geschichte, weil durch ihn die fortlaufende und immer wieder reagirende Offenbarung hervorgerufen und nach Form und Inhalt bedingt ist. Profane Geschichte ist hingegen diejenige Entwicklung, welche selbstständig, auf eignem Wege und ohne göttliche Offenbarung die verlorne Bestimmung wieder zu gewinnen sucht und dahin gehört z. B., die Geschichte der heidnischen vorchristlichen Welt; aber auch diejenige, wo die Offenbarung aufgehört hat, continuirlich und unmittelbar einzugreifen und nur die Summe und das Ergebniss aller bisherigen Offenbarungen der fernern eignen Entwicklung vorleuchtet und ihr bewusst oder unbewusst, mit oder ohne ihren Willen, auf sie influirt, — und dahin gehört z. B. die Staatengeschichte der christlichen Welt. Gegenstand der universellen Profangeschichte ist endlich aber auch zum Theil der Stoff der heiligen Geschichte selbst, sie darf die irdischen Anstalten und die Offenbarungen Gottes zur Wiederherstellung des Menschengeschlechtes keineswegs übersehen, da diese so ent-

Digitized by Google

schieden auf ihren eignen Entwicklungsgang eingewirkt haben, sie darf namentlich auch die Geschichte desjenigen Volkes, an welches Gott vorbildlich und erstlingsweise alle seine vorbereitenden Offenbarungen knüpfte, nicht übergehen, da sie diesem Volke nicht nur eine integrirende und an sich bedeutsame Stellung neben den andern Völkern, sondern auch eine welt-historische Mission an die übrigen Völker zugestehen muss; aber sie betrachtet das Alles von einem andern Gesichtspunkte, nämlich nur von seiner irdischen Erscheinungsseite und ausschliesslich in Beziehung auf den Einfluss, welchen es auf die selbsteigne Entwicklung der Menschheit geäussert, nicht nach seiner ewigen Bedeutung, seinem überirdischen Grund und Boden. „Auch für sie", sagt Haug a. a. O., „sind jene besondere Veranstaltungen und Offenbarungen Gottes von der grössten Wichtigkeit, aber nur nach ihrer erscheinenden, menschlich erkennbaren Seite und nur in ihrer Beziehung auf die irdische Entwicklung der Menschheit, sofern sie in dieselbe eingehen und dadurch selbst zu Gegenständen der historischen Fortbildung und in die Wandlungen der Zeit verflochten werden."

Der Mittelpunkt der heiligen Geschichte, nämlich die Menschwerdung des Sohnes Gottes, der Eintritt des Christenthums, ist auch der Mittelpunkt der Universalgeschichte, mit welchem sie eine andre Gestaltung erhält, ohne darum ihren Charakter als Profangeschichte zu verlieren. Jenseits dieser Gränzscheide der Zeiten war ein ahnungsreiches und sehnsüchtiges, aber unbestimmtes Suchen das Thema all ihrer mannigfachen Variationen; dies Suchen hat jetzt sein Ende erreicht, klar und objektiv ist ihr das Ziel und der Weg zum Ziel im Christenthum vorgezeichnet. Es zu ergreifen und in alle Verzweigungen des Lebens einzuführen ist jetzt ihre Aufgabe. So lange diese Aufgabe noch nicht vollständig erreicht ist, besteht auch eine Profangeschichte.

Wir wenden uns nun zur Philosophie der Geschichte. Die Philosophie betrachtet den abstrakten Gedanken, die Geschichte die concrete Erscheinung desselben, und die Philosophie der Geschichte vermittelt den abstrakten Gedanken mit seiner concreten Erschei-

Digitized by Google

nung. Der Gedanke gelangt zur concreten Erscheinung in successiver Entwicklung. Die Geschichte begleitet ihn dabei, Schritt vor Schritt, in alle seine Verzweigungen, verfolgt seine Entwicklung in die Länge und in die Breite und bleibt bei dem Punkte stehen, wo die Entwicklung in der Gegenwart angelangt ist. Die Philosophie der Geschichte macht den umgekehrten Weg, sie nimmt ihren Ausgangspunkt von der Vollendung, von wo sie das Ganze übersieht, und die Philosophie oder den abstrakten Gedanken mit demselben vergleicht, vermittelt und versöhnt. Mit der von hier aus gewonnenen Einsicht beleuchtet sie das Einzelne und weist seine Bedeutsamkeit für das Ganze nach. Der Standpunkt der Gegenwart erweist sich aber für diese Operation als ein ungenügender. Denn die Gegenwart bietet nur eine unvollendete, zur Vollendung noch immerwährend fortschreitende Entwicklungsstufe dar; die noch zukünftige Entwicklung kann und wird aber noch wesentliche Momente darbieten, welche unumgänglich nöthig sind, um dem Frühern seine gehörige Stellung anzuweisen und eine allseitig richtige Würdigung desselben zu gewinnen. Die Philosophie der Geschichte muss sich also ihren Standpunkt jenseits der Gegenwart in der Zukunft und zwar am Schlusspunkt der Entwicklung suchen.

Wie aber gewinnt sie diesen? Nur vermittelst der Philosophie oder des abstrakten Gedankens, in welchem die ganze Entwicklung implicite enthalten ist, und der Geschichte, in welcher ein Theil der ganzen Entwicklung explicite enthalten ist. Aus dem Letztern gewinnt sie die Erkenntniss von der Art und Weise, wie sich der Gedanke successiv zu entwickeln pflegt, oder die Form für eine ergänzende Divination der Zukunft; aus dem Erstern gewinnt sie den Stoff, der noch nicht zur Entwicklung gelangt ist, also den Inhalt für die geforderte Ergänzung, und aus dem lebendigen Ineinandergreifen beider diese selbst. Die Philosophie wird dadurch zur Divination oder, in ihrer Beziehung auf die Geschichte zur Historiomantik, und die Philosophie der Geschichte zur Historiosophie, d. h. der vage Dilettantismus consolidirt sich zur Wissenschaft, der Liebha-

Digitized by Google

ber der Weisheit (φιλόσοφος) wird zum Meister derselben (σοφός).

Die Lösung dieser Aufgabe ist aber umsomehr in weitem Felde, als diese selbst erst kürzlich klar erkannt und ausgesprochen worden ist [1]). Wirklich kann darum auch keine der bisherigen Bearbeitungen dieser Wissenschaft, so Tüchtiges auch im Einzelnen geleistet ist [2]), genügen. Die Schwierigkeit der Lösung einer solchen Aufgabe, auch wo sie klar erkannt ist, springt in die Augen, ja wir bezweifeln sogar billig die Möglichkeit einer sichern Lösung, so lange der subjektive Gedanke sich selbstgenugsam auf sich selbst beschränkt. Wie die Philosophie erst zur absoluten Philosophie oder zur Sophie κατ' ἐξοχήν werden kann, wenn sie von der absoluten Wahrheit in der Offenbarung sich befruchten und bewahrheiten lässt, so kann auch die Philosophie der Geschichte in ihrer Erkenntniss der Zukunft erst zu absoluter Sicherheit gelangen (und zur Historiosophie werden), wenn die objektive Weissagung der Zukunft ihr zurechtweisend, voranleuchtend und bewährend zur Seite steht.

Was die Historiosophie auf dem Gebiete der Profangeschichte, das ist auf dem Gebiete der heiligen Geschichte die Historiologie oder die klare und sichre, auf objektiv gegebener Offenbarung beruhende Erkenntniss Gottes zur Theosophie oder der durch Speculation aus dem eignen Fonds des Göttlichen im Menschen gewonnenen Erkenntniss Gottes. Die Historiologie findet schon vor, was die Historiosophie erst suchen muss. Während diese die zukünftigen Entwicklungsstadien erst diviniren muss, sind sie jener schon in der Weissagung vorgezeichnet. Und, auch was die Historiosophie durch Speculation gewinnen kann, ist noch immer nicht Geschichte der Zukunft, sondern giebt nur die abstrakten Kategorieen dieser Geschichte; die Weissagung aber, aus welcher die Historiologie die durchgemachte Entwicklung ergänzt, ist wirklich Geschichte. Auch die Weissagung giebt

---

1) Dies Verdienst hat sich nämlich A. v. Cieszkowsky in seinen „Prolegomena zur Historiosophie. Berlin 1838" erworben.

2) Vrgl. K. Rosenkranz, das Verdienst der Deutschen um die Philos. d. Gesch. Königsberg 1835.

Digitized by Google

freilich nicht alle einzelnen und zufälligen Erscheinungsformen der zukünftigen Entwicklung, sondern nur die Höhepunkte derselben, in welchen die freie und zufällige mit der zuvorversehenen und nothwendigen Entwicklung zusammenschliesst, aber das sind nicht abstrakte Momente, sondern concrete, ja die allerconcretesten, weil die allerwesentlichsten, durch welche die Entwicklung erst zur wahrhaften Geschichte wird; weshalb denn auch die heilige Geschichte nicht bei der Gegenwart stehen bleiben darf, hingegen die Profangeschichte nie über sie hinaus kann.

Aus dem Gesagten ergiebt sich, dass eine Philosophie der Geschichte ohne Kenntniss der Geschichte unmöglich ist, aber ebenso sehr auch, dass an ein Verständniss der Geschichte ohne Philosphie der Geschichte nicht gedacht werden kann. Dasselbe Verhältniss findet auch statt zwischen der heiligen Geschichte einerseits und der Historiologie andrerseits. Der Geschichtschreiber muss — auf dem einem wie auf dem andern Gebiete — das Ganze in einem Gesammtblick gefasst und das Einzelne in seiner organischen Bedeutung für das Ganze erkannt haben, ehe er daran gehen kann, die genetische und successive Entwicklung darzulegen.

Das oben bezeichnete Werkchen von A. v. Cieszkowsky, einem Schüler Hegels, betrachten wir als für diese philosophische Disciplin Epoche machend. Der geistvolle Verfasser, der auch das Christenthum als die absolute objektive Wahrheit anerkennt, weist auf schlagende Weise die Mangelhaftigkeit des bisherigen Standpunktes der Philosophie der Geschichte nach. Er zeigt, dass auch selbst Hegel, der in seinem hier einschlagenden Werke mit keiner Sylbe der Zukunft erwähnt, „es nicht bis zum Begriff der organischen und ideellen Ganzheit der Geschichte, bis zu ihrer spekulativen Gliederung und vollendeten Architektonik gebracht habe", und dass er in Beziehung auf Geschichte noch wesentlich im kritischen Standpunkte Kants mit der Unerreichbarkeit des Absoluten überhaupt befangen gewesen ist. „Wir unsrerseits", sagt er S. 9, „müssen von vornherein behaupten, dass ohne die Erkennbarkeit der Zukunft, ohne die Zukunft als einen integrirenden Theil der Geschichte, welche die Realisation der Bestimmung der Menschheit darstellt, unmöglich zum Erkennen der organischen und ideellen Totalität, so wie des apodiktischen Processes der Weltgeschichte zu gelangen ist. —" Die Möglichkeit der Erkennbarkeit der

Digitized by Google

Zukunft sucht er folgendermassen festzuhalten (S. 12 f.): „Bekanntlich verlangte Cuvier nur einen einzigen Zahn, um aus diesem den ganzen Organismus eines antediluvianischen Thieres zu erforschen. Es sträubte sich Niemand gegen eine so paradoxe Behauptung, und die Naturwissenschaften verwandelten seine Behauptung in ein Axiom, weil sie erkannten, dass sie auf den tiefsten Begriff der Natur gegründet war. Was machte dieselbe aber so unumstösslich? Nichts als das Erkennen des Wesens des Organismus überhaupt, nämlich die Einsicht, dass in jeder organischen Totalität ein jedes Glied allen andern durchaus entsprechen muss, dass alle Glieder gegenseitig relativ und durcheinander begründet sind. Warum erkennen wir aber in der Geschichte diesen Organismus nicht ebenfalls an? Warum construiren wir nicht aus dem schon verlaufenen Theile des ganzen historischen Processes seine ideelle Ganzheit überhaupt und insbesondre den noch fehlenden künftigen Theil, welcher dem vergangenen entsprechen muss und erst integral mit diesem die wahre Idee der Menschheit aufstellen wird? Die vergangenen Thaten, das sind unsre Fossilien, unsre antediluvianischen Ueberreste, aus welchen wir das Allgemeine des Lebens der Menschheit aufbauen müssen . . . (S. 22 f.:) darum wird es die Aufgabe der Historiosophie sein, die Vergangenheit substantiell zu erforschen, alle inhaltigen Elemente des Lebens der Menschheit, welche sich schon entwickelt haben, tief zu analysiren, . . . die speciellen Sektionen des allgemeinen Fadens zu bestimmen, um dadurch zu der Erkenntniss zu gelangen, in welcher dieser Sektionen wir uns bereits befinden, und welche uns noch zu durchlaufen übrig bleiben, um die höchste Spitze der Entwicklung des Weltgeistes zu erreichen. Also da, wo wir nur ein bestimmtes einseitiges Element in der Vergangenheit vorfinden, müssen wir dessen bestimmt entgegengesetztes Moment in die Zukunft verschieben, wo wir aber den Kampf und die Gegensätze in der Vergangenheit schon entwickelt finden, da werden wir die Synthesis erst der Zukunft anheimfallen lassen. So werden wir aus dem Chaos der schon entwickelten Antithesen die speculativen Synthesen construiren, welche bestimmte Synthesen selbst noch weiter convergiren und in einer allgemeinen Synthesis zur Einheit kommen müssen. Diese Einheit wird die eigentliche höchste und reichste Frucht des geschichtlichen Baumes werden. So wird der Mangel der Vergangenheit den Vorzug der Zukunft bilden; das privative Bild der verflossenen Zeiten wird selbst das affirmative Bild der zukünftigen sein, und so erst werden wir zu der nothwendigen Erkenntniss gelangen, dass die Vergangenheit und Zukunft gemeinschaftlich, sich durchaus bedingend, den explicirten Orga-

nismus der Weltgeschichte bilden.“ Doch wir müssen hier abbrechen und das Weitre dem eignen Nachlesen empfehlen, bemerken aber noch, dass die Schwierigkeit, diese so klar gedachte Aufgabe nun auch zu lösen, sich auch an den dem Werke erläutrungsweise beigegebenen Andeutungen einer Ausführung, welche keineswegs genügend erscheinen, herausstellt.

Noch haben wir den der heiligen Geschichte homogenen Disciplinen ihr bestimmtes Verhältniss zu jener anzuweisen. Dahin gehört zunächst die Kirchengeschichte. Diese beginnt mit dem Ursprung der Kirche am Pfingstfeste, und verfolgt deren Entwicklung bis zur jedesmaligen Gegenwart. Ebenso wie die heilige Geschichte hat sie die Realisation des göttlichen Rathschlusses darzulegen, aber erst von der Zeit an, als dieser sich die christliche Kirche zur Werkstätte errungen hat. Und auch von hier fällt sie keineswegs mit der heiligen Geschichte zusammen, ist nicht ein integrirender Theil derselben, sondern noch wesentlich von derselben unterschieden, und zwar materiell, weil sie nicht, wie diese, Produkt einer unmittelbaren und fortlaufenden, in die Welt eingreifenden Offenbarung ist, und formell, weil eben darum die heilige Schrift nicht ihre Quelle ist. Zwar fehlt ihr das Element der Offenbarung keineswegs, vielmehr ist sie eine wichtige Bedingung ihrer Entwicklung, aber es ist keine fortlaufende, sich stets extensiv vergrössernde Offenbarung, die hier eingreift, sondern die Summe aller bisherigen Offenbarung. Die Frucht der gesammten bisherigen Offenbarungsthätigkeit ist die Geburt der Kirche, die, nachdem sie noch eine Zeitlang mit der Milch der Mutter genährt (in der apostolischen Zeit), nun selbstständig, aber von dem Segen und dem Erbe des Vaterhauses getragen und unterstützt, ihre Aufgabe zu verfolgen hat. Der Geist Gottes waltet in der Kirche energisch und siegend, er erleuchtet sie, führt sie in alle Wahrheit, sammelt, schützt und heiligt sie, aber diese Wirksamkeit ist keine unmittelbare, sondern vermittelt durch die Gnadenmittel (Wort und Sakrament). Darin liegt es denn auch begründet, dass die Kirchengeschichte nicht die Gränzen der Gegenwart überschreiten, sich die Weissagung der zukünftigen Entwicklung nicht in der Art zueignen kann,

Digitized by Google

um daraus ihre Fortsetzung zu construiren. Denn die Weissagung der Zukunft hat es nur mit den Höhepunkten der Geschichte zu thun, in welchen die freie Entwicklung mit der nothwendigen coincidirt und die kreatürliche Bewegung auf den von Gott gewollten Punkten angelangt ist, sie enthüllt die Erscheinungsmomente, in welchen die freie Entwicklung unter göttlicher Leitung auslaufen muss, nicht aber die Menge von kreatürlichen Bestrebungen, von Orten und Zeiten, Zuständen und Individuen, durch welche sie zur Erscheinung kommt. Grade dies Letztere ist aber Aufgabe der Kirchengeschichte. Darum kann ihr Ziel nicht die absolute Vollendung sein, sondern die relative Vollendung des gegenwärtigen Standpunktes. Sie betrachtet die bisherige Entwicklung als ein Ganzes, Geschlossenes, wie diese geworden hat sie darzuthun.

Somit ist die Kirchengeschichte scharf geschieden von der heiligen Geschichte, aber dennoch steht sie zu ihr in einem lebendigen, fruchtbaren Verhältniss. Nicht sie selbst gehört der heiligen Geschichte an, aber wohl ihre Resultate, in welchen sie mit der Weissagung, als der alleinigen Quelle der heiligen Geschichte, coincidirt.

Noch bleibt uns die Betrachtung der sogenannten biblischen Geschichte übrig. Freilich kann füglich dieser Bezeichnung eine Deutung gegeben werden, durch welche sie mit der heiligen Geschichte zusammenfällt. Fassen wir nämlich das Wort Geschichte im eminenten Sinne als Wissenschaft, als Organismus, so ist die biblische Geschichte nichts Anderes, als eine wissenschaftliche Verarbeitung des gesammten — auch des in der Weissagung gegebenen — geschichtlichen Stoffes, den die Bibel bietet und somit identisch mit der heiligen Geschichte. Eine andre Fassung scheint sich aber im Sprachgebrauch fixirt zu haben und uns zur Unterscheidung von der heiligen Geschichte zu berechtigen. Unter dem Namen „biblische Geschichte“ wird uns nämlich in der Literatur fast ausschliesslich — meist zu pädagogischen Zwecken — eine möglichst objektive und daher auch meist die *ipsissima verba* wiedergebende Relation der historischen Ereignisse, welche die heilige Schrift berichtet, geboten.

Digitized by Google

Eine solche unterscheidet sish dann von der Relation der Bibel selbst nur durch eine dem besondern Zweck sich anschmiegende Verkürzung der Form und Auswahl des Stoffes. Was aber die biblische Geschichte in dieser Fassung von der heiligen Geschichte unterscheidet, fällt in die Augen: es ist mit einem Wort der Mangel einer wissenschaftlichen Auffassung und Behandlung; jene liefert heilige Geschichten, aber keine heilige Geschichte. Unsre Disciplin ist nicht bloss darum heilige Geschichte, weil sie biblische ist, sie muss sich auch subjektiv im Menschengeist und für denselben als heilige, d. h. den göttlichen Rathschluss nach seiner successiven Entfaltung erfassende und erschöpfende, bewährt haben.

Unvergleichlich näher steht unsrer Wissenschaft die biblische Geschichte, wenn sie, wie dies auch häufig geschehen ist, als integrirender, selbstständiger oder auch nur bloss einleitender Theil der Kirchengeschichte angesehen und behandelt wird — wobei der Begriff der Kirche in weiterm Sinne gefasst wird. — Sie gewinnt hier eine grössre, auch wissenschaftliche, Bedeutung, sie weiss sich als ein wesentliches Glied eines wissenschaftlichen Organismus, setzt sich mit dem übrigen Wissen des Subjektes in einige Beziehung, versöhnt und eint sich mit demselben. So wenig auch einer solchen Behandlung des biblisch-geschichtlichen Stoffes wissenschaftliche Berechtigung abgesprochen werden mag, so muss doch zugestanden werden, dass, indem sie sich der Kirchengeschichte gleichstellt und coordinirt, ihre volle objektive — auf göttlicher Autopsie beruhende — Bedeutung geschmälert wird und ihr specifischer Werth nicht gehörig hervortritt; wie auch durch die bei einer solchen Behandlung nothwendige Ausschliessung der noch im Schosse der Zukunft liegenden Entwicklung des göttlichen Rathschlusses die heilige Geschichte nur als Fragment, nicht als Ganzes, nicht als selbstständiger, abgeschlossener Organismus erkannt werden kann.

Digitized by Google

Verhältniss des Origenianismus zum Arianismus.

Von

L. Wolff.

Wenn Neander K. G. II, 2, p. 516 f. der occidentalischen Kirche das Verdienst zuschreibt, die Einheit der Trinität in der Einheit des Wesens fixirt zu haben, dahingegen den Arianismus als Fixirung der orientalischen Trinitätsanschauung charakterisirt, so ist dies der Geschichte so sehr zuwider, dass wir diesen Misgriff nur aus der Gewalt erklären können, mit welcher einmal aufgestellte Kategorieen das Bewusstsein der individuellen Wirklichkeit so leicht unterdrücken. Dieser Misgriff spricht sich dann weiter in der Auffassung aus, dass der grösste Theil der griechischen Lehrer entweder dem Arianismus oder dem Semiarianismus (dessen Dasein Neander im Interesse seiner Kategorie weit vor seinen geschichtlichen Bedingungen annimmt) ergeben gewesen sei.

Die sehr offenbaren Widersprüche der Geschichte gegen diese Aufstellung Neanders sind folgende: Die Homousie ist ganz und allein von orientalischen Vätern erfochten, die occidentalische Kirche hat in ihre Erringung gar nicht hinein gewirkt; gerade von Alexandrien ist die Reaction gegen den Arianismus ausgegangen und von den Kirchenlehrern übernommen, die am meisten im Flusse der Wirkungen des Origenes standen, (dessen Richtung Neander mit dem Namen der orientalischen bezeichnen will), wie denn auch der spätere wissenschaftliche Streiter und Märtyrer für die Homousie im Abendlande, Hilarius, der origenianischen Schule angehört.

Meint Neander, dass sich nur unter seiner Voraussetzung der rasche und weitverbreitete Beifall, den der Aria-

Digitized by Google

nismus und später der Semiarianismus fand, geschichtlich erklären lasse, so giebt die Geschichte dieser Ausbreitung selbst andre, genügende Motive. Das Hauptargument der arianischen Beweisführung war, wie schon im Laufe des Streites selbst bemerkt wurde, kaiserliche Edikte und Cohorten. Wir sehen mit der brutalsten Gewalt in Alexandrien und Antiochien, und erfahren es von vielen andern Bisthümern, unbekannte, theologischer Bildung und Würde entbehrende Kleriker in die Stelle wissenschaftlicher und frommer Bischöfe eingedrängt, und Eusebius von Nikomedien, wie ihm selbst kein Mittel zu schlecht war, seine ehrgeizigen Pläne auf das Unwürdigste durchzuführen, musste einer Menge von Gleichgesinnten Muth machen, nun auch hervorzutreten und durch Beifall zu seinem, kaiserlich unterstützten, Lehrbegriffe zu Würden zu gelangen, die ihrer theologischen Unfähigkeit immer würden verschlossen geblieben sein. Nicht die Minderzahl, sondern eine sehr bedeutende Anzahl von Bischöfen musste um der homousiastischen Rechtgläubigkeit willen ihre Throne verlassen. Es ist diese äusserliche Gewalt, mit der sich der Arianismus durchführte, zu hell und durch zu zahlreiche Fälle verbürgt, als dass wir uns aufgefordert fühlen sollten, feinere und edlere Motive als Haupterklärungsgrund seiner Ausbreitung aufzusuchen. Auch der Respekt vor dem wissenschaftlichen Ansehen des Eusebius Cäsareensis darf nicht unberücksichtigt bleiben. Wie unlauter sein Verfahren auf und nach der nicänischen Synode war, zeigt der Brief, den er an seine Gemeine von dort aus erliess [1]). Obgleich

1) Es ist uns daher immer das Verfahren Neanders bei der Darstellung des nicänischen Concil's K. G. 2, 2, 532 ff. unerklärlich erschienen. Neander gewährt durchgängig dem Eusebius mehr Glauben als dem Athanasius, und doch muss man gestehen, liesse nicht *Athanasius de Decr. Syn. nic.* das Schreiben des Eusebius gelten, so würde man das vollkommenste Recht haben, ihm durchaus allen Glauben zu versagen.

Man kann nicht ohne Widerwillen die Kapitel des Eusebius über das nicänische Concil *Vita Const.* 3, 4 *sq.* lesen, wie er mit vornehmer Gleichgültigkeit die Erinnerung daran zu verwischen bestrebt ist, dass dort der Kampf um die Gottheit Christi durchgefochten wurde. Man muss die Bedeutung dieses Dogmas für das ganze Christenthum nie kennen gelernt haben, wenn nicht das Hauptinteresse an diesem Concile durch die Festhaltung eben desselben erweckt und getragen wird. Dem Eusebius aber konnte diese durchgreifende Wichtigkeit nicht unbekannt sein; die Consequenzen beider Lehrarten, der arianischen und rechtgläubigen, waren vor seinen Ohren entwickelt wor-

Digitized by Google

den; er hatte selbst erlebt, dass die ganze Kirche heftig bewegt, die Christenheit in gewaltige Gährung gerathen war durch die von Arius veranlasste Scheidung der Gedanken über das Wesen Christi; und nun stellte er, was die Herzen der Christen blutig zerrissen hatte, wie eine unbedeutende Nebensache dar und schiebt mit absichtlicher Geflissenheit die Vereinigung über gleichzeitige Osterfeier in den Vordergrund, deren leichtes Zustandekommen doch gerade ihre Unwesentlichkeit beweist, und dass eine gewaltigere Bewegung die Kräfte und Gemüther in Anspruch genommen hatte! Und wenn er wirklich zu der Zeit des nicänischen Concils die Bedeutung des arianischen Streites nicht erkannt hätte: zu der Zeit, wo er das Leben Constantin's schrieb, konnte sie ihm nicht verborgen sein; er hatte schon in das Herz der Kirche hineingegriffen, schon wandelten rechtgläubige Bischöfe fern von ihren Gemeinen. Wäre es zulässig anzunehmen, dass er nicht begriffen, was unter seinen Augen vorgegangen war, was würden wir dann von Eusebius hier zu erwarten haben? Eine zwar geistlose Relation der Begebenheiten, aber sie doch nach den Abstufungen von Wichtigkeit, die sie sich selbst historisch gegeben hatten, uns vorgeführt. Diese thatsächliche Ordnung in der Darstellung verkehren konnte nur Absicht. Es sollte scheinen, als ob der Kampf gegen die des Christenthums Burg feindlich anlaufende Ketzerei eine unbedeutende Uneinigkeit gewesen sei, und die Leser sollten dadurch abgehalten werden sich mit Leib und Seele daran zu betheiligen.

Dieselbe Gleichgültigkeit affektirt Eusebius auch in dem Briefe an seine Gemeine *Socr.* 1, 8. *Theod.* 1, 12. *Athanasii opp. ed.* 1777. *T.* 1, *p.* 187. *ff.*, als sei über Worte ganz unnöthiger Weise ein grosser Lärm gemacht. Gern, erklärt er, habe er der Verdammung, die dem Glaubensbekenntnisse von Nicäa beigefügt war, seine Zustimmung gegeben, da sie der Schrift fremde Worte zu gebrauchen verwerfe, durch welche fast diese ganze Verwirrung in die Kirche gekommen sei; solche Worte, wie: aus Nichts u. s. w. hätte nicht eine der heiligen Schriften, noch pflege er selbst sich ihrer zu bedienen. Anstatt hier das Grundstürzende in der Vorstellung, welche dem Glauben der heil. Schrift zuwider sei, hervorzuheben, soll nach ihm Grund der Verwerfung das Nichtvorkommen der Worte unter den Worten der Schrift sein, ein Verwerfungsgrund, den er selbst wieder durch die Annahme des ὁμοούσιος umstösst, wo ihm dann zum Schutze der liebe Frieden dienen muss, den er immer im Auge gehabt habe. Da erreicht denn sein Hin- und Herwenden den höchsten Grad, als er gestehen muss, dass das ewige gleichwesentliche Sein des Sohnes beim Vater in dem von ihm unterschriebnen Bekenntnisse stehe. Hier konnte die unbiblische Natur seiner Christologie sich nicht bergen, die trotz allem Vorgeben der Unbegreiflichkeit des Zusammenhanges zwischen Vater und Sohn es doch in die Begreiflichkeit hinabzog, indem das Verhältniss wesentlich kein andres sei als in dem die Geschöpfe zu Gott stehen. „Der Möglichkeit nach sei er immer im Vater gewesen, wie Gott denn Alles der Möglichkeit nach sei." Da ist denn das Wesen seines Verhältnisses zu dem Vater durchaus nicht mehr unbegreiflich, sondern es ist eben das, was das Verhältniss des Geschaffnen zu Gotte, das Unfassbare wäre nur etwa die unsre Erfahrung von Vollkommenheit übersteigende Vollkommenheit, aber nicht die Gottheit Christi.

Daher war es nicht „dogmatische Befangenheit," wie Neander meint, sondern dogmatischer Scharfblick, dass Athanasius nur zwei Classen christologischer Ansichten sah, und die dritte Classe vor seinem über das Wort bis zum Wesen durchdringenden Blicke verschwand. Denn in Wahrheit auf der Seite der Arianer stehen alle diejenigen, welche in irgend einer Weise die Einzigkeit dieses Verhältnisses von Vater und Sohn aufzuheben gedenken, indem sie es dem Verhältnisse der Geschöpfe zu Gott gleichsetzen, sie mögen es dann auch noch so sehr als ein ausgezeichneteres denken als das der durch Christus Geschaffnen. Wohl vermogte Athanasius zu unterschei-

den zwischen Denen, die in einfachem, durch den Gegensatz noch nicht zu fester Begriffsform gezwungnem, Glauben das Wesen des Glaubens hatten, deren noch ungeschiedner Glaubensstoff den Keim zur Entfaltung des Baumes der rechtgläubigen Lehre enthielt, und denen, deren mit Absicht ungeschieden gehaltener Glaubensstoff die Keime des Giftes barg, das diesen Baum zerfrass. Nicht verwarf er jene einfach Gläubigen und ihren begrifflich unbestimmten, aber im Herzen wankellosen Glauben, *καρδία γὰρ πιστεύεται*. Diese aber haben ihr Vorbild in dem Eusebius. Ihm war das Wesentliche des nicänischen Bekenntnisses, — das göttliche und nicht kreatürliche Verhältniss des Sohnes zum Vater, — nicht das Wesentliche der Christologie und wem es nicht das Wesentliche war, dem war es eben nichts, und so musste seine Ansicht, wenn sie bei sich bleiben wollte, zur Negation ausschlagen bei irgend einer erzwungenen Entscheidung und Arianismus werden oder — — Heuchelei. Der Brief des Eusebius trägt durchweg den Charakter der Feigheit, weder stimmt er mit freudigem Bekenntnisse in das ausgegebne Zeugniss ein, noch zeigt er offen eine nur erzwungene Nachgiebigkeit, sondern mit vornehmer Gutmüthigkeit will er den Bekennern nicht hinderlich sein in dem, worauf sie so grossen Werth legen, was für ihn aber gleichgültig ist, er thue es oder lasse es; er bezeugt seine Zustimmung, aber immer setzt er hinzu: nach gegebner Erklärung von ihrer Seite.

Und einem so zweideutigen Manne sollte mehr Zutrauen gebühren als dem Glaubenshelden Athanasius? Es scheint Neander bei dieser Auffassung unversehens von dem Vorurtheile beschlichen zu sein, das er so treffend auf den ersten Seiten seines „Lebens Jesu“ bekämpft, als ob der gegen den Stoff gleichgültigere auch der scharfsichtigere und treuere Geschichtsschreiber wäre. Des Bildes, das die Geschichte von Athanasius uns vorhält, ist es durchaus unwürdig, mit Neander ihm ein geflissentliches Verschweigen von Thatsachen zuzutrauen; und Neander bürdet es ihm auch nur auf. Eusebius erwähnt der Einwirkung des Kaisers bei Abfassung des nicän. Bekenntnisses, Athanasius nicht; aber liegt darin ein absichtliches Verschweigen? Wo Athanasius über das nicän. Bekenntniss spricht, thut er's immer in der Absicht um zu zeigen, welche *προφάσεις* die Väter zu einer solchen Abfassung veranlasst hätten, welchem Irrthume die einzelnen Zeugnisse des Symbols entgegengesetzt wären, und welche schriftmässige *διάνοιαι* durch sie ausgedrückt würden. Das Bekenntniss ist ja von den Bischöfen verfasst, was ging ihn also hiebei Constantin an? man müsste denn zu der extravaganten Meinung vorschreiten, die Väter, die es aufsetzten, hätten ohne innere geistige Nothwendigkeit und Ueberzeugung so geschrieben, der dogmatische Grund desselben sei in Constantin und nicht in den Bischöfen gewesen. Wenn Eusebius sagt, an seinem auf dem Concile verlesenen Bekenntnisse habe niemand gehabt, wo er hätte widersprechen können, so hatte er darin allerdings Recht; es enthält durchaus nichts Falsches, vielmehr was auch ältere Symbole ausgesprochen hatten; aber es war nicht genügend gegen die damals gerade drängende Ketzerei. In ersterer Hinsicht billigte es auch Constantin, nur das Eine, *ὁμοούσιος* sei noch aufzunehmen, so erzählt Eusebius. Die Wesentlichkeit dieses Zusatzes und dass das Bekenntniss erst durch ihn zu einem Bekenntnisse dieser Zeit wurde, verbürgt Eusebius. Nur das Eine vermisst also der Kaiser, wie Eusebius „unverhohlen und ohne Scham“ ausspricht; also auch nach dem Zeugnisse dieses Mannes war nicht das Symbol, nicht alle seine Punkte waren vom Kaiser ausgeflossen, vielmehr sagt er selbst: „sie machten folgenden Aufsatz.“ War nun aber auch diese dogmatische, wenn auch noch so äusserliche Einsicht des Constantin allerdings nicht ein Produkt des kaiserlichen Nachdenkens, sondern eine Wirkung der Verhandlungen mit Orthodoxen, so war ja auch der wesentliche Inhalt der kaiserlichen Einwirkung ein Ausfluss des Geistes der Väter; und welche Veranlassung hätte Athanasius gehabt den zufälligen Durchgang durch des

Kaisers Mund zu erwähnen? Dass Constantin „eine ihm von dem Hosius von Corduba eingeübte Rolle gespielt habe", sieht denn doch diesem Kaiser am wenigsten ähnlich! Das Christenthum war dem Constantin einmal als die mächtigere Thatsache erschienen, in ihm gedachte er die Einheit der Völker seines Reiches darzustellen. Die innere Consequenz der Kirchenlehre hatte ihm imponirt; sein gänzlicher Unverstand beim Beginne des Streites, die Gewalt des vertrauten Umganges mit Eusebius, der Respekt vor seiner Gelehrsamkeit, die Zudringlichkeit des Eusebius Nikomedensis hatte vor der sich ihm darlegenden Consequenz der orthodoxen Lehre weichen müssen; es war ihm einleuchtend geworden, dass wenn im christlichen Glauben zu der im Briefe an Alexander und Arius von ihm aufgestellten Vorsehung Christus hinzukomme als Objekt des Dankgebetes und Vertrauens, nur dann heidnische Geschöpfanbetung vermieden werden könne, wenn der Sohn gleichen Wesens mit dem Vater gesetzt würde, und darum war es ihm jetzt vor allen Dingen zu thun: einen strengen Gegensatz gegen das Heidenthum festzustellen. Freilich war weder die Grundwahrheit, welche zu der Consequenz der Kirchenlehre führt, in ihm zeugungskräftige Erfahrung, sondern ein ihm historisch und abstrakt aufgewiesener Lehrsatz, noch waren demzufolge die Zwischensätze bis zu dem hellen Ausspruche des kirchlichen Gedankens von seiner eignen Seele durchgemacht, der einzige Weg, auf dem die Folgesätze immer wieder zu der Grundwahrheit zurückschreiten; aber jetzt gerade erschien ihm der orthodoxe Lehrbegriff das rechte Mittel die Christenheit, d. i. sein Volk in Einheit zusammen zu halten.

Freilich, wie diese Ansicht von der Orthodoxie ihr Eingehen und ihre Gegenwärtigkeit in seinem Geiste nur Andern verdankte, so schwand sie allmälig nach der Entfernung dieser hinweg; und als nun die Orthodoxie gerade die Einheit zu zerreissen schien, gab er der nun innerhalb der Christenheit scheinbar mehr einenden arianischen Lehre mehr und mehr Gehör. Jene erstere Ansicht aber von der Orthodoxie in Constantin erzeugt zu haben scheint gerade Hosius am wenigsten der Mann gewesen zu sein; vielmehr müssen wir der durchgebildetern alexandrinischen Lehrweise den Ruhm einräumen, so tief in das Wesen des Arianismus eingedrungen zu sein und sowohl dem Hosius als dem Kaiser die Consequenzen derselben so frappant entwickelt zu haben, dass er hier auf dem Concile so entschieden die Orthodoxie vertrat.

Wenn Athanasius die nicänischen Beschlüsse die Beschlüsse der Väter zu Nicäa nennt, oder der dreihundert Bischöfe, so thut einmal Eusebius dasselbe, und auch der Kaiser in seinem Briefe führt sie so auf; und was sollte er denn anders sagen? waren sie nicht wirklich die Beschliessenden? und hatte er ein Recht unter ihnen auszuwählen? Oder erwähnt er keine Verschiedenheit der Meinungen vor dem Abschlusse des Bekenntnisses? Wenn er aber nur Arianer und Orthodoxe auf dem Concile handelnd auftreten lässt, — konnte es sich denn anders verhalten? waren nicht diejenigen, welche Neander „die spätern Semiarianer" nennt, gewiss die Nichthandelnden? Gewiss war eine grosse Anzahl solcher Männer auf dem Concile, die ihrem Denken noch nie die Frage vorgelegt hatten, die hier entschieden werden sollte; aber wenn man die Mächte betrachtet, die der Orthodoxie entgegenarbeiteten entweder offen, oder dadurch dass sie die Unentschiedenheit zu erhalten bestrebt waren, so wird die Energie, mit welcher die Orthodoxie sie durchbrach, nur um desto bewundernswerther; wohl aber erklärt die Abwesenheit dieser Energie, die sie emporgetragen hatte, der Umgang und die gewichtige Stellung der Repräsentanten des offnen und sich verhüllenden Arianismus späterhin den zahlreichen Zutritt einer Masse Solcher, die nicht aus sich sich zu entscheiden vermogten.

Wenn nun endlich Eusebius den Gang der Verhandlung so darstellt dass er die Orthodoxen zu Erklärungen ihrer Aussprüche veranlasst habe

er zu Nicäa das Homousion unterschrieb, so deutete er doch schon in diesem Briefe mit vornehmer Gutmüthigkeit an, dass er es nur zu Gefallen solcher Leute gethan, die aus der Sache ein grosses Wesen machten und dass er dem Arianismus, wenn er sich nur der rohesten Worte enthalte, gar nicht zuwider sein werde. Man kannte nun sein wissenschaftliches Ansehen auch bei dem Kaiser; und schwache Geister, die nicht auf eignem Glauben zu stehen vermogten und froh waren sich auf einen Glauben stützen zu können, der doch wohl begründet sein müsste, da ein so bedeutender Mann dafür war, konnten nun durch dieses Ansehn gedeckt um so leichter dem Systeme sich zuwenden, das das kaiserlich anerkannte im Reiche wurde. Dazu kommt noch, dass die arianische Lehre einerseits dem unspekulativen Denken sich mehr empfahl, die einfache Entgegensetzung von Schöpfer und Geschaffnem so leicht zu vollziehen war, andrerseits die energische Selbstresignation, welche die Annahme des Spezifisch-Christlichen verlangt, bei der Annahme des arianischen Lehrbesriffs erspart wurde. Welch ein grosses Publikum stand durch diese beiden Eigenschaften dem arianischen *Plaudite* bereit! Alle diejenigen, welche nicht im Bereiche der christlichen Wissenschaft standen, die daher der Streit unvorbereitet traf, in denen das Christenthum noch nicht in seiner vollen Eigenthümlichkeit sich eingelebt hatte, mussten vom Arianismus leichtlich angezogen und überwältigt werden.

So können wir es keineswegs historisch und psychologisch so unerklärt finden, dass der Arianismus einen grossen Haufen um sich sammelte. Aber wir sehen auch die wissen-

---

Athanasius aber, den Aussprüchen und Verständnissen der Arianer entgegen, das orthodoxe Zeugniss sich gestalten lässt, so muss man bedenken, dass Beide verschiedne Zeiten schildern; Athanasius nämlich die Entstehung des Bekenntnisses, Eusebius die Auslegung des verlesenen; und eben dies bezeichnet auch wieder ihr Verhältniss zu demselben, des Athanasius, der es in seiner Seele mit gebar, des Eusebius, dem es als ein fremdes entgegentrat.

Vor Allem zeugt dann aber dafür, dass Athanasius durchaus nichts verbergen wollte, was Eusebius sagen konnte, — und dies allein schon hätte Neander vor dieser Unwürdigkeit bewahren müssen — die unbefangene Art, mit welcher er auf dieses Schreiben sich beruft *De Syn.* 13. *De Decr. Syn. nic.* 3, und dies ist auch der einzige Grund, weshalb man dem sonst so unzuverlässigen Manne, Eusebius, zu trauen sich berechtigt glauben kann.

Digitized by Google

schaftlich bedeutenden und energisch-christlichen Geister dem Arianismus entgegentreten und wo die Funken origenianischer Wissenschaft einschlagen, die Opposition gegen den Arianismus entflammen, wie denn eben das Ergriffenwerden vom origenianischen Leben den Tüchtigern unter denen, die zuerst dem Arianismus zugefallen waren, ein Ungenüge an seiner Ideenlosigkeit und der spezifischen Bedeutungslosigkeit Christi in ihm fühlbar machte und sie zu dem Semiarianismus trieb, in dem doch einiger Massen das Bedürfniss der Spekulation und des christlichen Herzens sich befriedigen konnte.

Der Arianismus, auf dieses Resultat führt uns die Geschichte, ist eine Anfeindung des durch Origenes angeregten christologischen Denkens, eine Anfeindung, welche einerseits aus dem Trotze spekulativer Unfähigkeit, andrerseits aus dem Mangel eines vollen Glaubens an Christum hervorging, in dem er nicht allein sein Glück und seine Seligkeit fand.

Selbst wörtlich verwirft Arius, die seit Origenes in der alexandrinischen Lehrweise gebräuchlichen christologischen Sätze, wie er z. B. in seinem Schreiben an Eusebius von Nikomedien gegen diejenigen eifert, welche sagen: *οὔτε ἐπινοίᾳ οὔτε ἀτόμῳ τινὶ προάγει ὁ θεὸς τοῦ υἱοῦ*, genau des Origenes Ausdrücke *de Princ.* 1, 2.: Der Sohn hat sein Wesen vom Vater *sine ullo tamen initio, non solum eo, quod aliquibus temporum spatiis distingui potest, sed ne illo quidem, quod sola apud semet ipsam mens intueri valet et nudo intellectu atque animo conspicari;* ebendaselbst nennt er *ἀνθρώπους αἱρετικοὺς ἀκατηχήτους* diejenigen, welche den Sohn *ἐρωγὴν* nannten, was *Origenes ad* Joh. 1, 42 nach Ps. 45, 2 gethan hatte, wie denn auch Origenes das *ἦν ποτε ὅτι οὐκ ἦν* wörtlich als unpassend ausgeschlossen hatte, *Fragm. op. Athanas. de Decr. Syn. nic.* 27. *Ὁμοιότης τυγχάνων τοῦ πατρὸς οὐκ ἐστίν ὅτε οὐκ ἦν. — κατανοείτω γὰρ ὁ τολμῶν καὶ λέγων· ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν ὁ υἱὸς, ὅτι ἐρεῖ καὶ τὸ· σοφία ποτὲ οὐκ ἦν καὶ ζωὴ οὐκ ἦν. cf. contra Celsum* 8, 12.

Freilich würde ein Schluss aus diesen wörtlichen Widersprüchen allein auf einen substantiellen leichtfertig sein und durch wörtliche Uebereinstimmungen leicht als nichtig erwiesen werden können; denn es finden sich allerdings

Digitized by

ebenso Ausdrücke, in denen Arius den Sätzen des Origenes wörtlich zu folgen scheint, wie dieser auch den Sohn κτίσμα nennt und sogar γενητός. Aber indem das, was ein Jeder von Beiden durch die gleichlautenden Worte an das Licht zu bringen beabsichtigte, grundinnerlich verschieden war, mussten die dürreren Worte zu schneidendem Widerspruche auseinander treten. Das Streben, das den Origenes zu gleichen Ausdrücken trieb, war: das innere göttliche Verhältniss der Trinität in Worte zu fixiren und die angewandte Negation sollte nicht den Sohn aus der eigentlichen Gottheit, von der wir Dasein und Sein abhängig wissen, herausholen; während gerade dieses die Absicht des Arius war, seine Position war eine Gottheit, zu der der Sohn nicht gehörte. Dem Arius ist weder der Sohn noch der Geist ein integrirender Bestandtheil seiner Vorstellung von der Gottheit, ihr Inhalt war nichts als das ἀγεννητὸν und Schaffen der Welt; dagegen sind dem Origenes Sohn und Geist in dem Begriffe der Gottheit, nothwendig, wenn man die Gottheit beschreiben will, welche Grund und Träger alles Seins und Lebens ist; und bei allen Misgriffen, zu denen seine Weltanschauung und das Streben, die Unterscheidung des Sohnes vom Vater besonders zu betonen, ihn verleitete, hält er an dieser Gewissheit so entschieden fest, dass die Väter der nicänischen Orthodoxie ihn als den Ihren, ja als einen Zeugen des antiarianischen Glaubens vor Nicäa betrachten.

Wenn Athanasius a. a. O. sagt: περὶ δὲ τοῦ ἀϊδίως συνεῖναι τοῦ λόγου τῷ πατρὶ — ἐξέστι πάλιν ὑμᾶς ἀκοῦσαι παρὰ τοῦ φιλοπόνου Ὠριγένους, so scheint dies gerade die schwächste Stelle des origenianischen Systems zu berühren; denn so wie er den λόγος allerdings ewig bei Gott setzte, so schreibt er auch der Welt Ewigkeit zu. Gott, in dem die Möglichkeit der Vaterschaft war, sagt er, musste eben deshalb auch von Ewigkeit her in Wirklichkeit Vater sein; denn es giebt keinen Grund ihn bei der blossen Möglichkeit festzuhalten; an Macht, sie zur Wirklichkeit kommen zu lassen, kann es ihm nicht fehlen, aber ebensowenig auch am Willen; denn der Wille ist die Möglichkeit, und die Vollkommenheit Gottes ist, dass alle Vollkommenheit, welche mög-

lich, in ihm wirklich ist. Ebenso aber auch, da die Möglichkeit der Schöpfung und Allmacht in ihm ist, muss sie immer in ihm zur Wirklichkeit geworden sein und immer müssen Geschöpfe gewesen sein, in denen er seine schöpferische Wirklichkeit hatte, immer abhängige Wesen, in denen er allmächtig war. *Fragm. ap. Justinian. ep. ad Mennam: ἐπεὶ δὲ οὐκ ἔστιν ὅτε παντοκράτωρ οὐκ ἦν, ἀεὶ εἶναι δεῖ ταῦτα δι' ἃ παντοκράτωρ ἐστὶ καὶ ἦν ὑπ' αὐτοῦ κρατούμενα ἄρχοντι αὐτῷ χρώμενα. Fragm. ap. Eusebium c. Marc.* 1, 4 *εἰ γὰρ ἀεὶ τέλειος ὁ θεὸς καὶ πάρεστιν αὐτῷ δύναμις τοῦ πατέρα αὐτὸν εἶναι, καὶ κάλον αὐτὸν εἶναι πατέρα τοῦ τοιούτου υἱοῦ, τί ἀναβάλλεται καὶ αὐτὸν τοῦ κάλου στηρίσκει καὶ, ὡς ἔστιν εἰπεῖν, ἐξ οὗ δύναται πατὴρ εἶναι υἱοῦ; De Princ.* 1, 2, 9. fragen wir nach dem Anfang der Zeugung des Sohnes, *pervenimus in illum intellectum, ut quoniam semper poterat Deus et volebat, nunquam vel decuerit vel causa aliqua existere potuerit, ut non hoc, quod bonum volebat, semper habuerit.* Es ist nicht zu leugnen, dass in diesen Sätzen der fruchtbare Grund aller Irrungen des Origenianischen Systemes sich aufdeckt und diese dem Sohne und der Welt gleicherweise zugesprochne Nothwendigkeit für die Wirklichkeit und Vollkommenheit des Begriffes der Gottheit den Keim zu häretischen Vorstellungen (zumal zu den pantheistischen unsrer Zeit) zeugungskräftig in sich trägt, wie hier denn auch der Grund seiner wörtlichen Uebereinstimmungen mit dem Arius war, des *κτίσμα, δημιούργημα;* aber dennoch zieht die christliche Potenz in ihm sein Denken immer wieder gewaltsam zurück von den Abgründen, an deren äusserstem Rande er wandelte. Wir machen uns um dieses interessante Schauspiel zu beobachten in einigen Umrissen sein System gegenwärtig, indem sich dabei auch sein Verhältniss zum Arianismus uns ergeben wird.

Ein Ungewordnes ist der Grund alles Wirklich-Seienden, dadurch der Grund, dass es allem Wirklich-Seienden das Sein mittheilt, das *εἶναι*, die *οὐσία*; dies ist sein *ἴδιον*. Aber eben insofern es der Grund des Seins alles Seienden, *οὐσία*, ist, kann man auch eigentlich nicht sagen, dass ihm *οὐσία* zukomme, sondern es ist *ἐπέκεινα οὐσίας* und

Digitized by Google

nach diesem seinem Wesen in sich: *ἄῤῥητον*, *ἀκατονόμαστον*. Nur insofern es als Grund des Seins gedacht wird und gedacht werden muss, müssen wir ihm das Sein in der Vollkommenheit seines Begriffs beilegen, es ist das *ὄντως ὄν*. Als Solches ist es Denkendes, Vernünftiges, *νοῦς*, Sich vollkommen klares, *φώς*, das innerlich-Einfache, innerlich-Widerspruchlose, *ἀλήθεια*, in dem keine Art von sich-entgegen-Strebendem ist, *ἀγαθὸν*, als das, was keine Art von Aufhebung in sich trägt, das nur Bejahende, Setzende, *ζωὴ*; denn das Sein in seiner Vollkommenheit ist eben das, was in sich nichts sich selbst Hinderndes, sich selbst Undurchdringliches, oder in der verborgenen Möglichkeit noch nicht zur Wirklichkeit Vollendetes in sich hat, also das, was vollkommnes Denken, ganz Licht, ganz Wahrheit, ganz Ja, ganz gut ist.

Indem Es nun wirklich denkt, wirklich sich klar ist, wirklich sich vollkommen bejahet, und ohne irgend etwas in sich zu haben, was sich aufhübe, wirklich ist, ist sein vollkommnes Gleichbild da, welches wirklich ist durch Es, durch und mit seinem wirklich-Sein, das Sein von ihm und aus ihm hat; und eben mit diesem Sein aus dem Ursein ist dieser Abglanz *νοῦς*, *λόγος*, *ἀλήθεια*, *φῶς* und *ἀγαθός*, er ist die Wirklichkeit dessen, was das Urseiende urgründlich ist und in seinem Sein ist das Urseiende wirklicher Urgrund, ohne ihn ist die Wirklichkeit des Urgrundes nicht zu denken, ohne ihn ist die *ζωὴ* nicht in ihm; ist aber in Ihm, indem der Urgrund in ihm die Wirklichkeit Seines das Sein setzenden eigenthümlichen Wesens hat. Der Abglanz ist daher *ζωὴ*. Das Sein des Urgrundes ist also ein wirkliches nur durch die Wirklichkeit des Abbildes, also ist das Abbild nicht etwa bloss eine Vorstellung, unter der wir uns das Ursein denken, es ist nicht der Urgrund selbst in irgend einer Beziehung gedacht, oder eine Beschaffenheit desselben, sondern es ist ein wirklich Seiendes *κατ' ἰδίαν περιγραφὴν τῆς οὐσίας, ἕτερον τῇ οὐσίᾳ καὶ τῇ ὑποστάσει καὶ τῷ ὑποκειμένῳ*, d. i. ein Wesen mit einem eignen Mittelpunkte und daher einem eignen ihm angehörigen Umkreise des wirklichen Seins, eine wirkliche Persönlichkeit. Sein Sein aber hat es nicht von sich selbst, es ist nicht das Ursein, son-

Digitized by Google

dern vom Urgrunde hat es dieses Sein, das Abbild ist insofern *υἱὸς*, *κτίσμα*, *δημιούργημα*; denn seine Wirklichkeit hat es nicht von sich, sondern vom *πατὴρ*, *θεὸς τῶν ὅλων*. Dieses Verhältniss ist aber nicht so zu denken, als wäre der *πατὴρ* erst gewesen und dann der Sohn erst geworden, sondern, da die ewige Wirklichkeit des Logos und Sohnes ist, so hiesse den Vater ohne Sohn denken nichts Andres als den Vater nicht als wirklich denken. Dass der Vater alles Seins Urgrund ist und der Sohn das Sein vom Vater hat, nennt man *γεννᾶσθαι*, und insofern ist der Sohn *γενητός*, und dies ist wesentlich festzuhalten; denn, wie die Häresieen gezeigt haben, ohne das hebt man mit der Sohnhaftigkeit des Sohnes ebensosehr seine Wirklichkeit als die Wirklichkeit des Vaters und überhaupt der Gottheit auf; denn der Urgrund ist dieses nicht, wenn er nicht Grund ist mit seinem vollkommnen Sein, und dies ist er nicht, wenn er nicht sein eigentliches Wesen seiner ganzen Vollkommenheit nach bejahet; und diese Bejahung, was ist sie anders als sein Gleichbild? Die Wirklichkeit des Gleichbildes beruht also darauf, dass es sein Sein aus dem Ursein hat, wie der Urgrund nur wirklich ist in dem Abbilde.

Daraus folgt nun aber auch einmal, dass dieses Seinhaben des Gleichbildes vom Vater nicht ein in einem zeitlichen Momente geschehenes und abgeschlossenes ist, sondern ein gleich ewiges mit dem Ursein, zweitens auch, was im Grunde dasselbe ist, dass man nicht von einer *γέννησις ἐκ τῆς οὐσίας* reden darf, als ob der Sohn nun aus dem Wesen des Vaters hinausgesetzt wäre, so dass ein besondrer Ausfluss des Wesens des Vaters das Lebenssubstrat des Sohnes geworden wäre, oder der Sohn etwa mit einem besondern Stücke gleichsam des väterlichen Wesens lebte. Ebensowenig kann aber auch das Sein des Sohnes das Urgrundsein sein, welches das *ἴδιον* des Vaters ist, denn dieses kann eben als Urgrundsein nicht übergehen. Aber indem der Urgrund der ganzen Wirklichkeit seines Sein's nach wirklich ist in dem Abbilde, ist dieses, — das Urgrundsein ausgenommen, — Alles, was auch der Urgrund ist und dieses Alles ist sein *ἴδιον*. Wie also

Digitized by Google

die göttliche *οὐσία* wesentlich *νοερά*, *λογική* ist, so ist das Abbild *λόγος*, der Urquell als vernünftigen Seins.

Dieses Urgrundsein und Vernunftsein hat nun in sich durchaus keinen Kampf gegen Nichtsein oder Nochnichtsein; es ist ein ewig sich gleiches, unveränderliches, und indem sich so sein Fonds von Sein nicht in sich aufzehrt, es vielmehr als ganz Sein seinhaft denkt und seiner Natur nach das Sein will, so ist es schöpferisch; denn da die Möglichkeit und das Wollen, Grund des Seins und des vernünftigen Seins zu sein, in Ihm ist, so kann nichts sein, was die Möglichkeit zur Wirklichkeit und das Wollen zum Thun zu kommen je hindern könnte; und somit ist denn auch keine Zeit zu denken, wo nicht Gegenstände der göttlichen Allmacht gewesen wären.

Wir kommen damit an die Schöpfungstheorie des Origenes und dürfen hier nicht verschweigen, ja müssen es als ein wesentlich Gutes anerkennen, dass er bei ihrer Aufstellung nicht mehr bloss den Begriff des Sein's und des geistigen Seins sich entwickeln liess, sondern die Anschauung der wirklichen Welt sich ihm aufdrängte und seine Abstraktionen von ihr aus bestimmt werden, wenn auch die anfängliche Richtung seiner Spekulation hin und wieder noch herübergreift. Diese Inkonsequenz gerade war es, die ihn vor einem wirklichen Versinken in emanatistischen Pantheismus bewahrte. Denn allerdings, ging er auf dem eingeschlagnen Wege in die Construktion der Welt über, so musste er alle Existenzen durch ein allmäliges Mindern der Qualitäten und Prädikate aus der Urgottheit emaniren lassen. Die Starrheit seines Zurechnungsbegriffes, die man ihm anderweitig zu schwerem Vorwurfe gemacht hat, war es besonders, die ihn zu dieser heilsamen Inkonsequenz zwang. Er verwischte sich nicht den Eindruck des sittlich Bösen; das Unvollkommne, Widerwärtige, das Uebel in der Welt erschien ihm in seiner wirklichen Natur; das Ungleichmässige und Verschiedne in der Welt wollte in seine Vorstellung von einem einfachen, in sich gegensatzlosen Gotte nicht eingehen, liess sich selbst vor einem emanatistischen Systeme nicht rechtfertigen; da doch jedem Wesen, wenn auch geringer an Qualität, ein sei-

Digitized by Google

ner Qualität gemässes Sein zukommen musste, das weder in seiner ihm nun eignenden Natur, noch in der ihm natürlich auch vollkommen gemässen Daseinssphäre ein Unebenmässiges oder gar Widerwärtiges haben konnte. Daher ging er nun in seiner Lehre von der Schöpfung von dem Grundgedanken aus, dass die Wesen, welche der *παντοκράτωρ* ins Sein rief, nicht solche waren, in denen die Vollkommenheit ihrer Natur auch schon die Natur ihres Wesens wäre, Möglichkeit und Wirklichkeit ewig und mit der Satzung ihres Seins zugleich und eins, sodass also Alles, was der Möglichkeit nach in ihnen war, auch schon wirklich in ihnen wäre; dies war ihm eben das Unterscheidende der Gottheit; sondern die Geschöpfe, die eigentlich geschaffnen, waren ihm solche, welche mit der Fähigkeit begabt waren durch ihren Entschluss das, was der Möglichkeit nach für sie gesetzt war, auch in sich wirklich zu machen. Daher waren auch die Wesen der ersten Schöpfung, des *κόσμος νοητός*, mit dem *αὐτεξούσιον* begabt, vermöge dessen sie sich mit dem der Möglichkeit nach für sie gesetzten *λογικόν* vollkommen erfüllen, dasselbe sich zu ihrem eignen Besitze zueignen konnten. Das *λογικόν* war für sie gesetzt und sie für die Aufnahme des *λογικόν* organisirt. Das Sein *μετεδόθη αὐτοῖς*, das ist ihre Abhängigkeit vom *πατήρ*, und es ist dies schon eine göttlich geschenkte Verknüpfung mit Gott, eine überschwengliche Theilhaftmachung an der *οὐσία* der Gottheit, denn das Sein ist göttlich; aber das wahre Sein ist nur das vernünftige Sein, daher wurde ihnen auch an diesem die Theilhabung *μετοχῇ τοῦ λόγου* gegeben, indem sie selbst durch den *λόγος* geschaffen, auf den *λόγος* gebildet, *λογοείδη* waren und der *λόγος* in ihren Bereich sich einliess und ihrer Berührung, ihrem in sich Hineinnehmen, neidlos sich darbot. Demnach *μετέχουσι πάντως καὶ πάντοτε τοῦ λόγου*, aber nicht so, dass er in seiner Fülle natürlich, vollkommen und also unwandelbar als ihnen eigen in ihnen wäre, sondern erst *αὐτεξουσίῳ* und *προαιρέσει* kann er ihr eignes Besitzthum werden. In dieser Willensfreiheit liegt daher die Möglichkeit des *τραπῆναι*, alle geschaffne Wesen sind *τρεπτὰ*, *ἀλλοιωτὰ*. *De Princ. I*, 2, 10. *Unigenitus filius in omnibus*

Digitized by Google

inconvertibilis est et incommutabilis et substantiale in eo bonum est, quod utique mutari atque converti nunquam potest. — Omnis vero creatura convertibilis et mutabilis per hoc ipsum quod accidentem habet bonum et hoc quod accidit etiam decidere potest. In Johann. T. 5. Fragm. ex Pamph. (Thomasius Origenes p. 127.) *Unigenitus filius salvator noster, qui solus ex patre natus est, solus natura et non adoptione filius est. in Joh. T. 2, 11. ζῶ ἐγὼ, λέγει κύριος, τάχα τοῦ κυρίως ζῆν παρὰ μόνῳ τυγχάνοντος τῷ θεῷ — οὐδένος τῶν παρὰ τὸν θεὸν ζώντων ἔχοντος τὴν ἄτρεπτον πάντη καὶ ἀναλλοίωτον ζωήν. De Princ. II, 9, 2. Verum quoniam rationabiles istae naturae, quas in initio factas supra diximus, factae sunt cum antea non essent, necessario convertibiles et mutabiles substiterunt, quoniam quaecunque inerat substantiae eorum virtus non naturaliter inerat, sed beneficio creatoris. Quod ergo sunt, non est proprium sed a Deo datum, et omne quod datum est etiam auferri et recedere potest. Recedendi autem causa in eo erit, si non recte et probabiliter dirigitur motus animorum. Voluntarios enim et liberos motus a se conditis mentibus creator indulsit, quo scilicet bonum in eis proprium fieret, cum id voluntate propria servaretur. Selecta in Psalmos Vol. 2. p.* 833 über 1 Cor. 8, 5. Der Apostel sagt: *εἴπερ εἰσὶ θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοὶ, ἀλλὰ τοὺς λεγομένους μετὰ τὴν τριάδα θεοὺς μετουσίᾳ θεότητος εἶναι τοιούτους· ὁ δὲ σωτὴρ οὐ κατὰ μετουσίαν ἀλλὰ κατ' οὐσίαν ἔστι θεὸς.*

Diese Wesen sind gewissermassen göttlichen Geschlechts, nämlich *χάριτι, μεταδόσει*; denn nicht allein haben sie das Sein, was schon ein Göttliches ist, sondern, wie gesagt, ihr Wesen ist auch geistig, sie sind *νοερά*, sie sind des Logos empfähig, das ist bewussten Lebens nach bewussten einheitlichen Gesetzen, der *ζωὴ*, das ist: sie vermögen alles ihr Sein Aufhebende auch nicht in sich einzulassen, dahingegen alles ihr Sein Bejahende in sich aufzunehmen; der *ἀλήθεια*, das ist: sie vermögen das wahre von Gott gesetzte Wesen aller Dinge, des Seins und Lebens denkend zu erfassen; aber sie können auch alle diese Möglichkeit nicht vollziehen und von den ihnen darin vorgehaltnen Zielen sich abwenden; denn

Digitized by Google

der λόγος, die ζωὴ, die ἀλήθεια ist nicht οὐσιώδως, nicht κυρίως in ihnen; der Sohn Gottes aber, οὗ μετέχουσι, ist dieses οὐσιώδως, κυρίως. Er ist ewig und unveränderlich ἀλήθεια; denn die Wahrheit ist nicht wirklich Wahrheit, wenn sie nicht ewig und unveränderlich eine und dieselbe wäre, und wäre weder ein Abwenden von der Wahrheit noch ein Hinwenden zu ihr möglich, wenn sie selbst nicht beharrend wäre; es wäre auch nicht einmal ein Stückwerk der Wahrheitserkenntniss möglich, wenn die Wahrheit nicht wirklich, vollkommen und fertig wäre; man könnte sich keiner Gesetzmässigkeit bewusst werden, wenn man nicht einer wahrhaft wirklichen Vernunft, λόγος, habhaft werden könnte; ein wahrhaft vollkommnes Sein ζωή würde nicht erstrebt werden können, wenn nicht ein in sich vollendet bestehendes Wesen wirklich wäre, in dem durchaus nichts ist, das irgend sein Sein verneinen könnte. Wer also überhaupt von Vernunft und Leben und Wahrheit im Ernste spricht, der muss anerkennen, dass die Vernunft, οὗ μετέχουσι τὰ λογικά — αὐτολόγος ist, das Leben, das ihnen die Fähigkeit zum wahren Leben gab, αὐτοζωή, die Wahrheit, in welcher sie stehen, welche in sie leuchtet und sie auffordert zur bewussten Bemächtigung ihrer — αὐτοαλήθεια. Aber hierdurch gerade, dass ἀρχῆθεν, τελείως, οὐσιώδως, κυρίως der λόγος dies Alles ist, ist auch alles geschöpfliche Dasein von ihm spezifisch verschieden. Es ist dieses Alles nicht durch eine bewusstlose, todte Nothwendigkeit, sondern sein Sein und Leben ist ein bewusstes, volitives, es ist die Natur seines Wesens das Vernünftige, das Leben, die Wahrheit zu wollen, ja die Vernunft, das Leben, die Wahrheit sind sein Wollen selbst, und alle Vernunft und Wahrheit und alles Leben in der Welt ist die Mittheilung seines Wollens, wodurch er auch die νοεραὶ zu solchen und in die Sphäre dieser ἀγαθά einsetzt, dass sie sich ihrer zu ihrem Eigenthume bemächtigen. Indem ihnen dagegen diese ἀγαθά nur mittheilungsweise zukommen, ihr vollendeter Besitz nicht die Natur ihres Wesens ist, es nicht eine Aufhebung ihres Begriffes, eine schlechthinige Vernichtung der Wirklichkeit ihres Wesens ist, wenn sie sich auch nicht mit diesen ἀγαθοῖς erfüllen, ist

Digitized by Google

ihr Leben derselben immer nur ein arbiträres; ein unaufhebbar spezifischer Unterschied vom *λόγος*, Sohne Gottes.

Ihrer ursprünglichen Begabung und Stellung zur Gottheit nach sind alle diese Geister gleich, denn da sie die Abbilder des einen unwandelbaren Gleichbildes, des einen sich ewig gleichen Urbildes sind, wie sollten sie da verschieden sein? Woher also in einer Welt dieser Gottheit diese so grosse Verschiedenheit? Ihre Ursache ist in der Freiheit gelegen. *De oratione* 29. *Ἡγοῦμαι δὴ, τὸν θεὸν ἑκάστην λογικὴν οἰκονομεῖν ψυχὴν, ἀφορῶντα εἰς τὴν ἀΐδιον αὐτῆς ζωὴν ἀεὶ ἔχουσαν τὸ αὐτεξούσιον καὶ παρὰ τὴν ἰδίαν αἰτίαν ἤτοι ἐν τοῖς κρείττοσι κατ' ἐπανάβασιν ἕως τῆς ἀκρότητος τῶν ἀγαθῶν γιγνομένην, (ἤ) καταβαίνουσαν διαφόρως ἐξ ἀπροσεξίας ἐπὶ τὴν τοσήνδε ἢ τοσήνδε κακίας χύσιν. De Princ.* 2, 9, 2. *Recedendi autem causa in eo erit, si non recte et probabiliter dirigitur motus animorum. Voluntarios enim et liberos motus a se conditis mentibus creator indulsit, quo scilicet bonum in eis proprium fieret, cum id voluntate propria servaretur: sed desidia et laboris taedio in servando bono et aversio et negligentia meliorum initium dedit recedendi a bono.* Nur dadurch, dass sie die substanzielle *bonitas* der Gottheit, welche sich ihnen mittheilt, damit sie an ihr Theilnehmen, in sich fassen und halten, wird das *bonum* ihr *proprium*, *si vero*, *De Princ. I*, 6, 2., *ab hujus modi participatione negligant, tum vitio propriae desidiae alius citius, alius tardius — ipse sibi causa sui lapsus efficitur.*

Da sich also die vernünftigen Wesen kraft der ihnen eignen Willensfreiheit verschieden stellten zu der Gottheit, so musste sie nun auch, vermöge ihrer ewigen Gleichheit, ihrer Verschiedenheit gemäss sie behandeln; denn derselbe, der *ἀγαθός*, (das ist zugleich gütig und gerecht) ist, ist auch *δίκαιος* und gerade in der verschiednen Behandlung der durch ihren eignen Willen nun verschieden zu ihm gestellten Wesen spricht sich seine ewige Einheit und Gleichheit aus; denn er müsste mit ihnen verschieden werden, wenn er die Verschiednen auf gleiche Weise behandeln wollte. Indem er sie nun der Ungleichheit ihrer Stellung zu ihm gemäss in ungleiche Lagen versetzt, behandelt er sie seiner Gleichheit

Digitized by Google

und Gerechtigkeit gemäss. *De Princ.* 2, 9, 8 *inaequalitas rerum retributionis meritorum servat aequitatem.* Zugleich aber ist diese Behandlung Effekt der Liebe; denn durch die Versetzung in eine ungleiche, ihrer eingenommenen Stellung gemässe Lage will er sie zur Gleichheit zurückführen.

Um ihnen also diese verschiedne Stellung anzuweisen, verband er die λογικὰ mit der ὕλη, deren Natur nicht wie die Natur des νοερὸν Einfachheit ist, sondern der Verschiedenheit innerlich und äusserlich wesentlich ist, welche nicht durchschwängert vom Logos, nicht mit dem energischen Zuge zum Logos hin versehen den von dem Logos und seinem Lebenskapitale sich abwendenden Wesen ein gleichsam vom Logos getrenntes Lebenskapital geben zu können den Schein erweckte. Durch die Verbindung mit dieser, dem νοερὸν in ihnen widerwärtigen ὕλη sollte nun der ihnen innerliche Zwiespalt auch ein äusserlicher und dadurch ihnen zum Bewusstsein entgegentretender werden, beengt und gequält von diesem, ihrem auf die Einheit und den Logos angelegten νοερὸν immer widerstehenden innerlich Verschiednen und Logosleeren sollte die Sehnsucht nach der Einheit und dem Logos aufrecht erhalten werden in ihnen; indem ihrer Abwendung vom Logos der Willen gelassen wurde, sollten sie, mit dem der ὕλη sich erfüllend, inne werden, dass sie, die λογικὰ, darin keine Fülle bekämen — und dies ist schon eine Offenbarung der Güte Gottes innert seiner Gerechtigkeit.

Aber diese Güte sollte sich noch höher offenbaren, indem sie die, so entstehende, Sehnsucht nicht unbefriedigt liesse. Sollte das aber geschehen, so konnten, da diese abgefallnen λογικὰ gerade selbst es waren, die sich dem Logos entzogen und dem Logosleeren sich ergeben hatten, sie selber den *defectus* nicht ergänzen; die Gewalt, welche die ὕλη über sie gewonnen hatte, konnten sie, die Bewältigten, nicht durchbrechen, die Sphäre des λόγος konnten sie, die aus ihr herausgetreten waren, nicht wieder zu sich ziehen. Dies Alles vermochte nur der λόγος selbst, und seine ewige Gottheit, deren Wille λόγος, ἀλήθεια, ζωὴ ist, übernahm die Rehabilitation und Restitution der gefallnen Geschlechter. So wird denn der λόγος Allen Alles, den Engeln Engel, den

Digitized by Google

Menschen Mensch; indem er ihre Natur annimmt, lebt er sein Leben in sie hinein, sodass die *ὕλη* nun nicht mehr das Logos-entfremdete bleibt, sondern insofern als das Nichtige erscheint; die Sphäre, in der die Wesen leben, nun wieder die Logoserfüllte Sphäre wird, und indem er z. B. als Mensch seine in absoluter Vollständigkeit Logoserfüllte Menschheit in ihre Natur einbildet, in ihren Lebenskreis hineinlebt und in demselben sichtbar offenbart, erwirkt er, *διακονεῖ*, ihnen dadurch wieder die Möglichkeit an allen Gütern Theil zu haben, auf die ihre Natur ursprünglich angelegt war, legt in ihrer Lebenssphäre diejenigen *χαρίσματα* nieder, welche die Rückkehr durch den Kampf mit dem eingetretnen verschuldeten Zwiespalte zur Theilhabung an dem einen ewigen Guten, dem Leben in erfüllender Gemeinschaft mit Gott möglich machen.

Diese *χαρίσματα*, wie sie durch das Hineinleben des *λόγος* in die verschiednen Lebenssphären erwirkt sind, schwimmen in diesen nun aber nicht haltbar und somit in zufälliger Bewegung und dem Vergange ausgesetzt umher, sondern sie haben ihre wesentliche Consistenz und Ordnung in dem heil. Geiste. Dieser *διαιρεῖ τὴν ὕλην τῶν χαρισμάτων ἐν αὐτῷ ὑφεστῶσαν* nach der Empfänglichkeit und der besondern Stellung der vernünftigen Wesen, und führt kraft dieser Begabung und Ausrüstung ihre rechte Stellung zu Gott, *δικαιοσύνη*, herbei, indem er sie mit den für ihre und ihres Geschlechtes Reinigung und Entsündigung, *ἁγιωσύνη*, nöthigen *χαρίσμασι* nach angemessner Vertheilung versieht. Dieses *ἅγιον πνεῦμα* ist nun nicht etwa nur Vater und Sohn in einer besondern Wirkungsweise vorstellig gemacht, sondern es ist eine mit ihrem Lebensgehalte selbstständig bestehende Person, wie dies allein schon Matth. 12, 32 beweist. Alle Gnadengaben, deren sich die *ἅγιοι* erfreuen, *σοφία*, *γνῶσις*, *προφήτεια*, *ἁγιωσύνη*, *δικαιοσύνη* sind seine Gaben, Mittheilungen des in ihm selbstständigen Lebens, in dem sie alle einheitlich zusammengefasst sind, Mittheilungen, die er auf die durch den *λόγος* dafür Empfänglichgewordnen vertheilt. Indem er so die Quelle ist der Heiligkeit und Gerechtigkeit, der Weisheit und Weissagung der Heiligen von den Patriarchen durch die

Digitized by Google

Propheten zu den in Christo Erlösten hinab, kann er nicht selbst erst geheiligt sein, sondern es ist das Wesen seiner Natur Heiligkeit, er ist dies οὐσιωδῶς, κυρίως, τελείως, ewig und wesentlich. *De Princ.* 1, 3, 4. *Homil. in Num.* 11, 8. *Non ei (spiritui sancto) extrinsecus et aliunde accessit sanctificatio, quae ante non fuerat, sed semper fuit sanctus nec initium sanctitas ejus accepit. Omnis vero creatura vel dignatione sancti spiritus, vel meritorum ratione sanctificata sancta dicitur.*

Aber so wenig als der Sohn, ist der heil. Geist die letzte Ursache alles Seins, ἀγέννητον, das ist der Vater; da nun aber Alles, was ist, entweder ἀγέννητον ist, oder λόγος, oder durch den Logos Gewordnes, so gehört auch der heil. Geist, da er ein andrer ist als der Sohn, zu den durch ihn Gewordnen, zwar nicht so wie das andre Gewordne, dass er erst zu dem würde, was er ist, oder dass sein Heilger-Geist-sein einen Anfang hätte oder veränderlich wäre; aber auch nicht so, dass er sich selbst letzte Ursache des Seins wäre oder auch so vom Vater wäre, wie der Sohn, sondern so dass er durch den Sohn vom Vater ist.

Die Unvollkommenheit der origenianischen Trinität tritt am offensten in seiner Auffassung des heil. Geistes hervor, bei welcher er da, wo er die Subordination zu Stande bringen will, so recht eigentlich am Buchstaben, ja am Wortklange hängen bleibt. Ein übermässiges Streben nach Beharren auf dem einmal eingeschlagnen Wege, der gefährliche Irrthum, es lasse sich das göttliche Verhältniss der Trinität in die unveränderten Begriffe geschöpflicher Verhältnisse fassen — ein Irrthum, der schon den Unterschied von Gott Vater und Sohn so sehr spannte, dass nur der Wille des festen Glaubens an die Gottheit Christi die Spannung vom Zerreissen zurückhielt, brach hier ungebundner hervor. Aber auch hier darf man ihm die freilich nächsten, von ihm aber nicht gezognen, Consequenzen nicht aufbürden. Zu dem, wovon sich die Erlösten abhängig fühlten in ihrem erlösten Sein, gehörte dem Origenes auch der heil. Geist. Er war viel zu vertraut mit der heiligen Schrift und durchaus ohne eine Neigung, was ihr wesentlich ist, zu leugnen, als dass er die

Digitized by Google

Verschiedenheit alles geschöpflichen Seins von den Dreien, Vater, Sohn und Geist, als Lehren der heil. Schrift nicht hätte anerkennen sollen. Und ebendaher stand ihm fest, dass jeder der Dreie ein eignes Bestehen habe, der Unterschied unter ihnen nicht *μέχρι ὀνόματος* sei, nicht die Drei nur Eine Person in ihren verschiednen Beziehungen. Diese Gewissheiten schienen ihm nun mit der andern, dass die letzte und eigentliche Ursache nur Einer sein könne, auf keine andre Weise zu vereinigen, als indem er den Vater als die alleinige, eigentliche erste Ursache setzte, Sohn und Geist und Alles von ihm als ihrem Seinsgrunde abhängig sein liess. So war ihm das Weltall mit seinen Wesen abhängig von der *ἁγία τριάς*, und dies festzuhalten trieb ihn die Gewalt des Glaubens, der in ihm war, und die Abhängigkeit alles Weltseins war gerade dadurch eine andere als die des Sohnes und Geistes, dass sie eine durch sie vermittelte und in dieser Vermittlung immer verbleibende war. Es ist ein grossartiges Zeugniss für die Gewalt, welche Origenes der heil. Schrift und dem Glauben über sich einräumte, dass er sich immer wieder von der rücksichtslosen Durchführung des einseitig gefassten Grundsatzes von der einen, einzigen eigentlichen Ursache zurückriss zu der Festhaltung eines dennoch wesentlichen Unterschiedes des Sohnes und Geistes von allen Weltwesen. Wenn man das energische Drängen eines lebendiggewordnen Verstandesbegriffes zur Vollziehung seiner Consequenzen ermisst, wird man diese Gewalt würdigen und den Origenes als einen edlen Kämpfer gegen sich selbst lieben und ehren; seine Inconsequenzen zeigen, dass er nicht siegte, aber nicht, dass er nicht rang.

Die rücksichtslose Kälte, mit der jener einseitig gefasste Grundsatz im Arianismus den Sohn Gottes wirklich in die Reihe der Geschöpfe hinabdrängte, legt ein Zeugniss dafür ab, dass hier einem andern Geiste die Herrschaft gegeben war. Es ist nicht Anbequemung an eine todte Ueberlieferung, was den Origenes von dem Schritte zurückhielt, den Arius that, nicht Schwäche des Denkens, sondern lebendiges Bewusstsein des wirklichen Inhaltes alles christlichen Lebens, und Kraft des Glaubens. Will man das Verhältniss

Digitized by Google

des Origenes zu den im arianischen Streite sich kundgebenden Parteien beschreiben, so muss man anerkennen, wo Origenes den Gehalt seines innern Lebens kundgiebt, das thatsächlich in ihm erzeugte und sich erzeugende Leben, wo seine Vorstellungen mit wirklichem Gehalte erfüllt sind, da steht er auf dem Grunde der spätern Orthodoxie; nur wo er einen abstrakten Schematismus darstellen will, setzt er inhaltslose Begriffsverhältnisse an die Stelle lebendiger Schriftvorstellungen und nimmt eine Richtung, die auf den Weg des Arius führen konnte, ein Weg, den er aber nie wirklich betrat, ja von dem abzuführen gerade sein eigentliches Streben war. Origenes ging von dem Dankgefühl gegen Vater, Sohn und Geist aus, und strebte es durch den darnach eintretenden Verstandesbegriff der einen höchsten eigentlich allein ursächlichen Ursache hindurchzukämpfen, der ihm als eine ausser seiner Lebensgewissheit stehende, nicht abzuweisende Denkgewissheit erschien; Arius ging mit einem von christlicher Erfahrung nicht erfüllten Geiste an die ihm äusserlich entgegentretenden christlichen Vorstellungen, für die er in sich keinen Inhalt fand, den er erst durch Identificirung mit den Entwicklungen jenes Verstandesbegriffes für sie gewann.

Wo wir daher den Origenes in dem Banne jenes Schematismus fanden, tritt uns eine auffallende Dürftigkeit der Gedankenentwicklung entgegen, eine unverkennbare Kraftlosigkeit, die sich mühsam am Buchstaben forthilft, aufrecht erhalten und über sich emporgerissen nur wieder durch das Hereinbrechen der inhaltsvollen Vorstellungen, die nicht innert dieses Bannes erzeugt waren. Wie schon oben gesagt, diese Dürftigkeit spricht sich besonders bei seinen Ausführungen über den heil. Geist aus. In Joh. T. 2. 6, p. 108—114 will er den Inhalt des *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο* entwickeln. Ueberall, sagt er, in der heil. Schrift steht nicht, dass Alles *ὑπὸ τοῦ λόγου ἐγένετο*, sondern *διὰ* Rom. 1, 1 — 5. Hebr. 1, 1. 2.; das *ὑπὸ* kommt dem Vater zu. Wenn nun Alles durch den Sohn geworden ist, so ist es auch der heil. Geist; denn wenn man ihn nicht *ἀγέννητος* nennen will, *ἀναγκαῖον παραδέξασθαι, ὅτι τὸ ἅγιον πνεῦμα διὰ τοῦ λόγου ἐγένετο*, denn Alles, was nicht *ἀγέννητον* ist — und das ist nur der

Digitized by Google

Vater — ist entweder *λόγος* oder *διὰ τοῦ λόγου γενόμενον*. Eine mittlere Vorstellung könnte noch die sein, nach welcher *μηδὲ οὐσίαν τινὰ ἰδίαν ὑφεστάναι τοῦ ἁγίου πνεύματος ἑτέραν παρὰ τὸν πατέρα καὶ υἱὸν* angenommen würde, aber diese *ἑτερότης*, eigne Besonderheit, lässt sich in der Schrift nicht verkennen, wenn man nur Matth. 12, 32 ansieht. Also *ἡμεῖς μέντοιγε τρεῖς ὑποστάσεις πείθομεν τυγχάνειν τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, καὶ ἀγένητον μηδὲν ἕτερον τοῦ πατρὸς εἶναι πιστεύοντες ὡς εὐσεβέστερον καὶ ἀληθὲς προσιέμεθα τὸ πάντων διὰ τοῦ λόγου γενομένων τὸ ἅγιον πνεῦμα πάντων εἶναι τιμιώτερον καὶ τάξει πάντων τῶν ὑπὸ τοῦ πατρός διὰ Χριστοῦ γεγενημένων*, und zwar so, dass der Sohn ihm nicht nur seines Seins sondern auch seiner Weisheit, Vernünftigkeit, seines Gerechtseins und aller andern ihm zukommenden Vollkommenheiten Vermittler ist. Daher ist der heil. Geist auch nicht *αὐτουιὸς τοῦ θεοῦ, μόνον τοῦ μονογενοῦς φύσει υἱοῦ ἀρχῆθεν τυγχάνοντος*.

Der heilige Geist ist es nun, in welchem die Charismata, die den Heiligen mitgetheilt werden, ihren Wesensgrund *ὕλη* haben; diese *ὕλη* ist ihrem Sein nach vom Vater, ihre Möglichkeit, in die vernünftigen Wesen einzugehen, durch den Sohn, ihre charismatische Vertheilung und Wirklichkeit im heiligen Geiste, *τῆς εἰρημένης ὕλης τῶν χαρισμάτων ἐνεργουμένης μὲν ἀπὸ τοῦ θεοῦ, διακονουμένης δὲ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ, ὑφεστώσης δὲ κατὰ τὸ ἅγιον πνεῦμα. De Princ.* 2, 7, 3. *In spiritu sancto omnis est natura donorum. ibid.* 1, 3, 7. *Spiritus sancti gratia, quae dignis praestatur, ministrata quidem per Christum, inoperata autem a patre — hoc, quod donum spiritus dicitur, manifestatur per filium et inoperatur per Deum patrem.*

Digitized by Google

Was lehrt die Schrift von der heiligen Taufe? eine exegetische Untersuchung,

von

C. L. Ch. D. Evers.

Erster Artikel.

Bei unserer Untersuchung über die Taufe ist es nicht unsere Absicht, alle die Streitigkeiten, welche über diesen Gegenstand, namentlich in früherer Zeit, Statt gefunden haben, und alle die verschiedenen Ansichten, welche in älterer und neuerer Zeit darüber laut geworden sind, hier vollständig zu berücksichtigen und eine Geschichte der Ansichten und Meinungen über die Taufe zu geben, — das überlassen wir Andern; sondern wir wollen diese Lehre vorzugsweise vom Standpunkte der heiligen Schrift, des N. T.'s aus betrachten und dieses entscheiden lassen (wobei ja freilich manche fremde Ansicht zur Sprache kommen wird), weil wir dafür halten, dass dies der einzig richtige Standpunkt ist und der Weg, auf welchem man zu einem gewissen und sichern Resultate gelangen kann und muss. Gehört diese Lehre doch auch vor kein anderes Forum, da die Institution der Taufe dem Christenthum eigenthümlich ist [1]). Und wenn auch die Philoso-

1) Vergl. *Reiche de bapt. origine et necessitate* S. 58. ff. — Im A. B. findet sich die Taufe nicht, wohl aber etwas Vorbildliches Col. 2, 11—12. 1 Cor. 10, 1—2. (vergl. Olshausens Comm. III. S. 603. u. IV. S. 373. ff.). 1 Petr. 3, 20—21. — Beiläufig: wir können die Ansicht und Erklärung Calvins (*Institt. IV.* 14, 23.) nicht zu der unsrigen machen. Er sagt: *Nec vero baptismo nostro plus tribuere fas est, quam ipse (Ap. Paulus) alibi circumcisioni tribuit, quam vocat sigillum fidei. Quidquid ergo nobis hodie in sacramentis exhibetur; id in suis olim recipiebant Judaei, Christum scilicet cum spiritualibus suis divitiis. Quam habent nostra virtutem, eam quoque in suis sentiebant, ut scilicet essent illis divinae erga se benevolentiae sigilla in spem salutis aeternae.* Wenn nämlich kein wesentlicher Unterschied zwischen Taufe und Beschneidung, so ist nicht abzusehen, weshalb Christus nicht die

Digitized by Google

phie sich erlaubt hat, über diese Lehre ihr *votum* abzugeben, so können wir derselben nur dann in diesem Punkte ein Urtheil einräumen, wenn sie eine wahrhaft christliche ist, also im Evangelio ihren Grund hat, von diesem getragen und verklärt ist und sich nicht über, sondern unter dasselbe stellt, als welches göttliche Offenbarung ist. —

Die Punkte nun, welche wir vorzugsweise beleuchten und erläutern zu müssen glauben, da wir nur eine exegetische Untersuchung anstellen wollen, betreffen die Natur, den Zweck und die Nothwendigkeit der Taufe überhaupt, und wollen wir in einem vierten § über die Kindertaufe noch ins Besondere reden. Mag dieselbe doch einer besondern Prüfung unterworfen werden sowohl um ihres eignen Interesses willen, als auch weil sie in der neuern Zeit mehrfach Widerspruch erfahren hat [1]). —

§. 1.

Was zunächst die Natur der christlichen Taufe betrifft, so begreifen wir darunter das, was wesentlich und nothwendig zur Taufe gehört, so dass ohne dasselbe die christliche Taufe aufhören würde, eine solche zu sein. Mit der Frage nach diesem Wesentlichen derselben sind wir natürlich auf das N. T. verwiesen und genöthigt, auf die Zeit Christi und der Apostel zurückzugehen; werden aber zu unterscheiden haben, was in Rücksicht auf die Taufe als für alle Zeiten gültig und was nur als temporär anzusehen ist. Zugleich aber müssen wir die Bemerkung voranschicken, dass, wie die Schrift überhaupt und so auch das N. T. keine Systeme und keine Encyklopädieen aufstellen wollte und konnte, gleicherweise über das Wesentliche der Taufe keine schematischen Vorschriften in ihr gefunden werden, sondern dies

---

letztere beibehielt, dadurch das Evangelium ja um so leichter bei Israel Eingang gefunden haben würde. Aber der Ansicht Calvins widerspricht die Schrift selbst Col. 2, 11—12. 17. Gal. 5, 1—2. Röm. 2, 25—29. Hebr. 10, 1. und die ganze Darstellung im Hebräerbriefe. Wo steht geschrieben, dass durch die Beschneidung eine reale Mittheilung von Gnadengaben Statt gefunden habe, wie doch von der Taufe gilt? —

1) Namentlich in dem Buche „Die Kindertaufe in der evangel. Kirche u. s. w." von Dr. Lange.

Digitized by Google

allein aus zerstreueten Aussprüchen und Andeutungen, sowie aus der Praxis des Meisters selbst und seiner Apostel entnommen werden muss. Befragen wir nun diese, — und sie geben zur Genüge das nöthige Licht, — so tritt uns bei der Untersuchung über das zur Taufe wesentlich Gehörige ein Aeusseres und Inneres, ein Niederes und Höheres, eine *materia terrestris et coelestis (Hutt. red.)* entgegen. Beides muss hier besprochen und erörtert werden. —

Um von dem Aeussern und Niederen anzuheben, so finden wir, dass die Schrift, wo sie von einem Taufen spricht — welches mit den heiligen Waschungen, den Lustrationen und Lavationen nicht zu identificiren ist [1]), — darunter ein Ein- oder Untertauchen des ganzen Körpers unter das Wasser versteht. So heisst es schon von Christo, als Er von Johanne d. T. getauft war [2]): *καὶ βαπτισθεὶς ὁ Ἰησοῦς ἀνέβη εὐθὺς ἀπὸ τοῦ ὕδατος* (Matth. 3, 16.) und ferner von dem Kämmerer, welcher durch den Diaconus Philippus die Taufe empfing: *κατέβησαν ἀμφότεροι εἰς τὸ ὕδωρ* (Act. 8, 37.). Nach diesen Stellen (vergl. auch Matth. 3, 5—6., wo es von Johanne d. T. heisst, dass er im Jordan getauft habe, und Act. 16, 13—15., wo von Paulus und Timotheus erzählt wird, dass sie sich an den Fluss in der Nähe von Philippi begeben haben, und anzunehmen ist, dass eben in diesem Flusse die Purpurhändlerin Lydia getauft sei zusammt ihrem Hause) scheint es Gebrauch gewesen zu sein, im Freien, wo es Wasser gab (vergl. Joh. 3, 23.), also in Flüssen und Bächen zu taufen, wie denn auch der Herr selbst, welcher sich nach

---

1) *Reiche l. l.* und Bellermanns Theologe Th. 6. S. 152. — Darauf weiset selbst die Frage der Juden an Johannes d. T. hin Joh. 1, 25.

2) Es kommt hier nur auf die Art an, wie das *βαπτίζειν ἐν ὕδατι* vollzogen wurde, und es kann nicht unsere Meinung sein, durch Anziehung der Stelle Matth. 3, 16. die Johannistaufe mit der christlichen identificiren zu wollen, obgleich wir der Meinung sind, dass jene nicht nur in dem Befehl Gottes (Luc. 3, 2. Joh. 1, 6. *coll.* V. 33.), sondern eben und besonders auch in dem, dass sich Christus ihr unterzog, ihre ganze hohe Bedeutung zu Tage legt (doch siehe Luthers herrliche Worte darüber bei Löhe „Dr. M. Luthers Worte von der heil. Taufe" S. 10. ff. und Goldmann „Wie sollte der sonntägl. Hauptgottesdienst eingerichtet sein?" S. 22.). Uebrigens mag die Taufe durch die Jünger, bevor sie als Sacrament ins Leben trat und der heil. Geist ausgegossen war, sich von der Taufe Johannis d. T. wesentlich nicht unterschieden haben. Vgl. Olshausen Comm. II. S. 582. zu Matth. 28, 19. die Anmerk.

Digitized by Google

Joh. 3, 22—26. coll. 4, 1. in der Nähe Johannis d. T. aufgehalten zu haben scheint, wahrscheinlich ebenfalls im Jordan, gewiss — in Wassern draussen in freier Natur durch seine Jünger taufen liess, Joh. 4, 2. — Es liegt aber auf der Hand, dass das Untertauchen unter das Wasser nur eine symbolische Handlung sein konnte zur Bezeichnung von etwas Geistigem und Innerm. Das ergiebt sich denn auch aus der Schrift selbst. Wenn nämlich der Apostel Paulus Röm. 6, 3—4 sagt: *ἢ ἀγνοεῖτε, ὅτι ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν; συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον· ἵνα ὥσπερ ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρὸς, οὕτω καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν*, so stellt er damit das Untertauchen unter das Wasser als Bild des mit Christo Begrabenseins, das Auftauchen aus dem Wasser aber als Bild des mit Christo zu einem neuen Leben Auferstandenseins dar, was augenscheinlich nach dem Zusammenhange der ganzen Stelle (vergl. namentlich V. 1—2 und 10—11.), doch auch schon durch sich selbst, die negative und die positive Richtung des christlichen Lebens andeutet und nichts Anderes heissen kann, als dass der Mensch, durch die Taufe Christo zu eigen gegeben und Ihm gleichsam einverleibt, der Sünde abgestorben und zu einem heiligen, göttlichen Leben auferstanden sein soll [1]); ja, factisch der Sünde gestorben und zum Leben aus und in Gott erstanden ist [2]). So heisst es ferner 1 Petr. 3, 21.: *βάπτισμα οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου, ἀλλὰ συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεὸν*, wodurch offenbar die Ablegung nicht des körperlichen, sondern, wie ja aus dem Gegensatze erhellet, des geistigen, sittlichen Schmutzes,

---

1) Vergl. Tholucks Comm zu der Stelle S. 208. 2te Aufl. und Col. 2, 12. *συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτίσματι.*

2) Vergl. Olshausens Comm. zu der Stelle III. S. 213. ff. und auch 2 Cor. 5, 14—17. — Wenn das todte und erstorbene Leben so Vieler inmitten der christlichen Kirche dem zu widersprechen scheint, so kann diese Erscheinung doch nicht als ein Beweis gegen die Wirksamkeit der Taufe angeführt werden. Mit demselben Rechte würde man überhaupt die Schuld der Sünde auf Gott schieben können, wie freilich Manche wohl möchten nach dem Vorgange Adams, der da sprach: „das Weib, das Du mir zugesellt hast, gab mir" u. s. w. Es genüge, dagegen Röm. 3, 4. anzuführen. Vergl. Osters Briefe über die Taufe S. 68. ff. —

Digitized by Google

der Sünde nämlich (vergl. Act. 22, 16.), und die Annahme eines Lebens, da man das selige Bewusstsein der göttlichen Gnade und der Gemeinschaft Gottes hat, also eines neuen göttlichen Lebens, versinnbildlicht werden soll [1]); wie denn auch Gal. 3, 27. gesagt wird: *ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε*, wo das *ἐνδύεσθαι Χριστὸν* (vergl. Röm. 13, 14. 1 Cor. 15, 53 — 54.) im Sinne des Apostels sicherlich nichts Anderes bedeutet, ja nichts Anderes bedeuten kann, als ein Erfülltwerden von Christo, dem Schöpfer eines neuen heiligen Lebens im Menschen, wie Calvin richtig bemerkt [2]), und ist also der Sinn: Wie Viele Euer in (auf) Christum getauft sind, die sind in die engste Gemeinschaft Christi getreten, dass sie seiner Natur theilhaftig und damit, dadurch eben Gottes Kinder sind (V. 26.), welche als solche der Geist Gottes treibt (Röm. 8, 14.) [3]). — Hiernach muss also das Taufwasser als Symbol der geistigen Reinigkeit aufgefasst und die Taufe als gültig angesehen werden, so lange in dem Symbol jene angegebene Bedeutung festgehalten wird und erkannt werden kann, gleichviel ob eine gänzliche oder nur theilweise Untertauchung Statt findet. Nach dem Obigen dürfen wir daher mit Recht behaupten, einmal: dass der Ritus des Untertauchens des ganzen Körpers unter das Wasser, welcher zu Christi und der Apostel Zeit üblich war, nur als temporär anzusehen ist; und sodann: dass der jetzt bei uns übliche Ritus des Besprengens mit reinem Wasser das Wesentliche der Taufe keineswegs aufhebt, indem auch darin die Idee der Reinheit oder Reinigkeit veranschaulicht vorliegt, wenn schon die *immersio* sinnbildlicher sein mag, als die *adspersio*, welche jedoch schon um desswillen, dass sie am Haupte, dem eigentlichen Sitz des Lebens, geschieht, die Bedeutung der Taufe nicht alterirt [4]), und

---

1) Vergl. Steigers Comm. zu 1 Petri S. 368. ff. „Wessen Leib allein durch die Taufe gereinigt wird, der wird nicht durch sie gerettet" u. s. w. S. 372.

2) Vergl. Winers Comm. z. d. St. S. 94.

3) Vergl. Olshausens Comm. IV. S. 76.

4) Vergl. Menkens Anleitg. z. eignen Unterr. in d. Wahrheiten d. heil. Schr. S. 248., auch Olshausens Comm. II. S. 672. erste Anmerkung, und Oster *l. l.* S. 63. ff.

spricht nach der Analogie des Glaubens dafür auch die Stelle Joh. 13, 10., obgleich dieselbe nicht von der Taufe handelt; — dagegen eine Taufe mit Sand, Milch, oder Aehnlichem durchaus zu verwerfen ist als gar keine Taufe, weil sie weder in der Praxis des Herrn und der Apostel ihre Begründung hat, wie überhaupt in keiner Stelle der heil. Schrift, noch die Idee der Reinheit symbolisirt [1]). —

Wir haben aber, wie schon angedeutet worden ist und theilweise schon aus dem Bisherigen hervorgeht, bei der Frage über die Natur der Taufe noch einen zweiten Punkt zu berücksichtigen. Es tritt uns nämlich auch ein Inneres und Höheres dabei entgegen. Ohne die Wirksamkeit des heil. Geistes ist die Wassertaufe nur eine äussere Verrichtung, ohne Inhalt, Kraft und Segen, Joh. 3, 5. Die Wirksamkeit des heil. Geistes bei der Taufe ist aber bedingt durch das Wort, darum auch Luther in der Erklärung dieses Sacraments sagt: „Ohne Gottes Wort ist das Wasser schlecht Wasser und keine Taufe, aber mit dem Worte Gottes ist es eine Taufe, das ist — ein gnadenreich Wasser des Lebens und ein Bad der neuen Geburt im heiligen Geist," und an einem andern Orte: „Ach, wie ein heilig, göttlich, selig Wasser ist es also! denn wo Gottes Wort ist, dadurch Er Himmel und Erde und Alles geschaffen hat, da ist Gott selbst mit seiner Macht und Kraft" [2]); — und wie es denn auch Ephes. 5, 26. von Christo heisst: *καθαρίσας* (*sc. τὴν ἐκκλησίαν*) *τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι* [3]). Demnach wird

---

1) Vergl. Bretschneiders Dogmatik, 2te Aufl. II. S. 665. Anmerkg. 506. daselbst. —

2) Löhe *l. l.* S. 9. Steigers Comm. z. 1 Petri S. 368. „Auch das Wasser in der Taufe an sich selbst rettet uns nicht, wie der Apostel hier sogleich erklärt (V. 21.), sondern ein Anderes, was sich damit vereinen soll." S. 369. „Das Rettende war nie das Wasser allein, sondern das durch das Wasser hindurchführende geglaubte Wort Gottes." —

3) Dass *ἐν ῥήματι* zu *καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος* nothwendig gehört und nicht mit *ἁγιάσῃ* zu verbinden ist, wie Rückert will (Comm. z. d. St. S. 245.), dafür spricht sowohl die Stellung, als der Paulinische Sprachgebrauch. Das *ἁγιάσῃ* steht nicht nur oft für sich, sondern wird ja hier als Folge des *καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς* angegeben. Durch diese That ist der *ἁγιασμός* factisch vollbracht Hebr. 10, 10. 14.; durch das *καθαρίσας τ. λ. τ. ὕδ. ἐν ῥήματι* zeigt nun der Apostel, wie Christus den *ἁγιασμός* factisch der Gemeinde zueignet. Vergl. Olshausens Comm. IV. S. 279 und Harless Comm. S. 497 ff., besonders 499. —

bestimmt werden müssen, welches das Wort ist, das nach der Lehre des N. T. mit der Wassertaufe verbunden sein muss, da es ja nicht irgend eins sein kann, sondern ein bestimmtes, ein zu diesem *λουτρὸν τοῦ ὕδατος* eigens bestimmtes Wort sein muss. Nach den kirchlichen Dogmatikern soll dies Wort ein dreifaches sein: 1) das *mandatum divinum* zu taufen; 2) das *nomen Dei*, d. h. das Taufen in den Namen des Vaters, des Sohnes und des heil. Geistes, und 3) die *promissio*, d. i. die Verheissung der Sündenvergebung [1]). Allein es kann hier, wo wir von dem Wesentlichen der Taufe sprechen, nur dasjenige göttliche Wort in Betracht kommen, auf welchem die Jüngerschaft beruhet, und ohne welches die Taufe nicht mehr die christliche Taufe sein würde. Dies ist das Wort vom Vater, Sohn und Geist [2]), ruhend auf der ausdrücklichen Anordnung des Herrn, oder die sogenannte Taufformel Matth. 28, 19., darin und damit ja zugleich die Verheissung ewigen Lebens dem Menschen zugeeignet wird, wie wir weiter unten sehen werden. Wir können hier nämlich die Frage nach dem Sinn und der Bedeutung des *βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος* nicht von uns weisen. Am leichtesten werden wir dieselbe lösen, wenn wir auf analoge Stellen Rücksicht nehmen. — In der Stelle Act. 19, 3. werden die Johannis-Jünger gefragt: *εἰς τί οὖν ἐβαπτίσθητε*; und kann der Sinn dieser Frage nur sein: „Auf was seid Ihr in der Taufe verpflichtet? in welche Gemeinschaft durch Eure Taufe eingetreten?“, da denn die Antwort: *εἰς τὸ Ἰωάννου βάπτισμα* eigentlich hätte lauten sollen: „auf das, worauf man in der Johannistaufe verpflichtet wird“ [3]), oder ähnlich. — Betrachten wir die Stelle 1 Cor. 1, 13., so fragt der Apostel Paulus die Christen zu Corinth, welche sich in verschiedene Partheiungen getheilt hatten, deren eine sich auch nach ihm benannte: *μὴ Παῦλος ἐσταυρώθη ὑπὲρ ὑμῶν; ἢ εἰς τὸ ὄνομα Παύλου ἐβαπτίσθητε*; — wo das *ἐβαπτίσθητε εἰς τὸ ὄνομα*

1) Vergl. Bretschneiders Entwicklg. der dogmat. Begriffe, 3e Aufl. S. 702.
2) Vergl. Schleiermachers christl. Glauben, 2te Aufl. II. §. 137. S. 409.
3) S. Winers Excurse S. 139 und 140.

Παύλου eben den Sinn hat, wie Pott richtig angiebt: *num baptismo Paulo obstricti et quasi mancipati estis!* [1]) — Dass dies der Sinn jener Worte sei, zeigt deutlich V. 14., wo der Apostel Gotte dankt, dass er, ausser einigen Wenigen, keinen getauft und somit keine Veranlassung gegeben habe, unverständiger Weise ihn zu beschuldigen, er habe getauft, um sich eine Parthei, eine Jüngerschaft zu verschaffen, welche ihm, als ihrem Haupte, anhange und Folge leiste. Eben so kann auch 1 Cor. 10, 2. *βαπτίζεσθαι εἰς Μωϋσῆν* nichts Anderes bedeuten, als: *baptismo initiari ad obsequium Mosi legibusque ab eo latis praestandum*, wie Pott erklärt [2]), da Moses der dem israelitischen Volke von Gott verordnete Führer und Gesetzgeber, der Repräsentant der alttestamentlichen Oekonomie war [3]). — Das *βαπτίζειν εἰς τινὰ* bezeichnet also die Taufe als eine verbindende, in Jemands Gemeinschaft bringende, einverleibende und verpflichtende Handlung; als eine Handlung, dadurch der Getaufte in das Verhältniss der Abhängigkeit zu Jemand tritt. Kehren wir nun zu unserer Stelle zurück, so wird uns der Sinn derselben nicht mehr undeutlich sein [4]). Das Abhängigkeitsverhältniss nämlich, in welches der Mensch durch die christliche Taufe zu dem dreieinigen Gotte tritt, wird nach der Lehre der Schrift durch den Glauben an Gott Vater, Sohn und heil. Geist bezeichnet, und so würde die Bedeutung des *βαπτίζεσθαι εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος*

---

1) S. *N. T. edit. Kopp. Vol. V. P. I.* S. 70. *ed. D. J. Pott.* Vergl. auch Reiche *l. l.* S. 133. u. Olshausens Comm. III. S. 487 u. 488.

2) S. *N. T. edit. Kopp. Vol. V. P. I.* S. 371. *ed. D. J. Pott.*

3) Vergl. Olshausens Comm. III. S. 603.

4) *εἰς τὸ ὄνομα τινὸς* bedeutet soviel, als: *εἰς τινά* und also *εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς κ. τ. λ.* soviel, als: *εἰς τὸν πατέρα κ. τ. λ.* — Das *εἰς* aber deutet das Eingehen, das Einkommen in ein neues Verhältniss an, und *ὄνομα* bezeichnet, wie Olshausen richtig bemerkt, hier die Wesenheit Gottes selbst. Petris Lehrb. d. Rel. S. 171. §. 252. Anm. 1) „*ὄνομα* = das, worin Jemandes Natur kund wird, sein offenbares Wesen und Leben." Vergl. Luthers Worte bei Löhe *l. l.* S. 20 u. 21. „Dass die göttliche Majestät da gegenwärtig ist und daran ihr höchstes Werk thut, nämlich dass Er sich selbst uns giebt und uns ganz neugeboren und selig macht, geschieht Alles daher, dass Er seinen Namen dahin setzt, von welchem Er geboten hat, dass man ihn nicht soll vergeblich brauchen, sondern hehr und heilig halten über alle Dinge, als dadurch wir Gott selbst und Alles haben, was zu unserer Seligkeit und ewigem Leben gehört und alle Dinge ausrichtet im Himmel und auf Erden." —

Digitized by Google

diese sein: durch die Taufe in die Glaubens- und Lebensgemeinschaft mit Vater, Sohn und heil. Geist treten. Soll dies aber wirklich in der Taufe erreicht, soll in ihr und durch sie ein neues Verhältniss zu Gott, dem Vater, Sohn und Geist, geknüpft werden: so lässt sich dies, unsrer Ansicht nach, nicht anders denken, als wenn bei der Taufe eine bestimmt ausgesprochene Erklärung darüber Statt findet, und eben deshalb bei jeder Taufe die ursprüngliche Einsetzungsformel gebraucht und wiederholt wird. Es scheint uns dies ein specifisches Moment zu sein. Was doch kann Alles mit der Taufe angefangen und aus ihr gemacht werden, wo dies nicht mit aller Entschiedenheit festgehalten wird?! Aber es muss dies auch in dem Willen des Herrn selbst gelegen haben, da Er ja einen bleibenden Act für die Kirche aller Zeiten anordnen wollte, indem Er die Taufe, wie die Lehre, in seinem Gebot Matth. 28, 19 auf alle Völker bezieht [1]). Daher müssen wir mit Schleiermacher, Olshausen und Andern jede anderweitige Formel, z. B. „Taufen auf die ewige Urliebe", und selbst eine Formel, wie: „Taufen auf den Namen des Vaters, des göttlichen Gesandten und den Geist seines Evan-

---

1) Manche zwar erklären sich dagegen, z. B. Reiche *l. l.* S. 141. ff.; allein da Christus Matth. 28, 19. das *μαθητεύειν* mit dem *βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα κ. τ. λ.* in unmittelbare Verbindung und ersteres im Imperativ setzt, so liesse sich schon daraus folgern, dass der Herr hier eine bestimmte Form, die bei der Taufe zu beobachten sei, habe geben wollen. Dazu kommt, dass der Glaube an Vater, Sohn und heil. Geist nach der Lehre der Schrift der wesentliche, specifische Inhalt alles christlichen Glaubens ist (vergl. Hases *Hutt. red.* 1te Aufl. S. 176 u. 177 und die daselbst angeführten Schriftstellen, sowie auch Nitzsch Syst. d. christl. Lehre 2te Aufl. S. 116. ff.). So musste ja der Act, durch welchen der Mensch in das Christenthum aufgenommen wird, jene Form nothwendig erhalten, wenn nicht der Willkühr und Schwankung Raum gegeben werden sollte. Fritzsche zwar in seinem Comm. zum Matthäus S. 835. sagt: *Miror eos, qui Apostolos in sacra lustratione his ipsis Jesu verbis usos esse, idque hic Jesum praecepisse opinantur, quum apertum sit, Jesum nonnisi quid iis agendum sit, non quomodo agendum, afferre.* Allein Christus sagt doch nicht bloss, dass seine Jünger überhaupt nur taufen, sondern dass sie eben taufen sollen *εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρός καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος*, und so liegt doch auch das *quomodo* darin. Endlich darf hier die gewiss richtige Bemerkung Olshausens (Comm. II. S. 589. 3te Aufl.) angeführt werden, dass, wie bei der Einsetzung des heil. Abendmahls, so auch bei der Taufe, der Erlöser ohne Zweifel diejenigen Worte gebraucht haben werde, welche die zweckmässigsten zur Bezeichnung des geistigen Charakters der Handlung waren, worin denn die Verpflichtung für die Kirche liege, sie als Formel bei der Ausübung des Sacraments festzuhalten. —

Digitized by Google

geliums“ nicht nur als unthunlich, sondern als schriftwidrig und unchristlich abweisen. — Wenn nun durch das *βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς κ. τ. λ.* die Erklärung eines wirklichen Eingehens des Täuflings in die Glaubens- und Lebensgemeinschaft mit Vater, Sohn und heil. Geist ausgedrückt wird, so mag zugegeben werden, was Neander behauptet, dass nämlich in einigen Stellen des N. T., als 1 Petr. 3, 21. und 1 Tim. 6, 12., ein förmliches Taufbekenntniss angedeutet sei [1]), — liegt ja die Verbindlichkeit und Zusage, Gott gefällig zu leben und ein unverletzt Gewissen zu bewahren, stillschweigend schon in jener Erklärung, dass der Mensch in die Gemeinschaft Gottes des Vaters, Sohnes und heil. Geistes eintrete! — aber wir müssen sowohl in Zweifel ziehen, dass in der ersten Zeit ein solches Bekenntniss von Seiten des Täuflings vor dem Empfängniss der Taufe abgelegt und ausgesprochen, oder von Seiten der Apostel ausdrücklich gefordert sei (wenigstens in den Mittheilungen der AG. und der Briefe über vollzogene Taufen wird nichts davon erwähnt; denn die Stelle Act. 8, 37. kann nicht wohl dafür angeführt werden schon ihres Charakters wegen und scheint mehr in dem Sinne der Stelle Act. 2, 41 gefasst werden zu müssen); als auch behaupten, dass zum Wesentlichen der Taufe eben nur das eine vom Herrn selbst Angeordnete gehöre. Wenn indess Neander meint, das charakteristische Merkmal der Taufe sei das Taufen auf den Namen Christi [2]), zu welcher Ansicht einige Stellen in der AG. führen könnten, daher auch wahrscheinlich dies in der Taufformel ursprünglich allein hervorgehoben sei; und wenn Andere meinen, das Taufen *εἰς τὸ ὄνομα Ἰησοῦ Χριστοῦ* sei an sich identisch mit dem Taufen *εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς* [3]) *κ. τ. λ.*, und sei daher die Formel gleich: so müssen wir dagegen mit Bretschneider [4]) behaupten, dass wir eine Taufe allein auf den Na-

---

1) Neanders Gesch. d. Pfl. und Leitg. d. christl. Kirche u. s. w. I. S. 139 und 140. Dagegen siehe Steigers Comm. zum 1 Br. Petri S. 370. ff.

2) Neander *l. l.* S. 138 und 139.

3) Bellermanns Theologe Th. 6. S. 155. — Auch Zwingli, die Arminianer und Socinianer halten die Taufformel Matth. 28, 19. nicht für nothwendig.

4) Bretschneiders Dogmatik II. S. 670.

men Christi nicht für zureichend halten können, indem dies gegen des Herrn eigne authentische Anordnung streiten würde, dazu diese Form nicht das eigenthümlich christliche Element ausdrücken würde, ob auch das ὄνομα Ἰησοῦ Χριστοῦ, recht aufgefasst, *implicite* hinweiset auf Vater und heil. Geist; und dass vielmehr da, wo von einem Taufen auf den Namen Christi die Rede ist, nicht sowohl die Worte, welche eben bei der Taufe gesprochen sind, angegeben werden, als nur das neue, durch die Taufe entstandene Verhältniss des Täuflings bezeichnet werde, nämlich — dass er Christ geworden und in die Gemeinde, in die Jüngerschaft des Herrn eingetreten sei [1]). — Auch kommen Stellen vor, darin eine Beziehung auf die übliche Taufformel anzunehmen, man kaum umhin kann, z. B. Act. 19, 2—5., wo Sohn und heil. Geist eigenthümlich mit der Taufe in Verbindung gesetzt werden, und schon Act. 2, 38—39. (Vergl. Tit. 3, 4—6.).

Zuletzt haben wir noch bei unsrer Untersuchung über die Natur der Taufe auf die Frage zu antworten, ob es dabei vielleicht auch auf die Person, welche die Taufhandlung verrichtet, oder auf die Zeit, in welcher die Taufe vollzogen wird, oder endlich auf einen anderweitigen Gebrauch, der etwa im apostolischen Zeitalter Statt fand, ankomme, so dass nur unter Berücksichtigung dieser Bestimmungen das Wesentliche der christlichen Taufe festgehalten werden könne.

Wenn gleich der Herr selbst nicht taufte (Joh. 4, 2.), so liesse sich vielleicht daraus, dass Er, ohne eine weitere Bestimmung zu geben, nur seine Apostel beauftragt, den Taufact zu verrichten (Matth. 28, 16. ff.), folgern, dass auch nur diese und später natürlich diejenigen, welche in deren Stelle und Amt traten, befugt wären, zu taufen. Allein dass der

---

1) Vergl. Act. 2, 38. (*coll.* 8, 16. 10, 48. 19, 5.), wo das ἐπὶ, wie öfters (Winers Gr. S. 160. *s. V.* ἐπὶ), nur die Bedingung bezeichnet, *c. dat.* construirt, dass also der Sinn der Stelle wäre: sie sollten sich taufen lassen unter der Bedingung des Glaubens, des Zugeständnisses, dass Christus der κύριος des neuen Reiches sei. Vergl. Act. 8, 37. 16, 5. Gal. 3, 27. Röm. 6, 3. und Olshausens Comm. II. S. 588. ff. — *Börner* (in seinen *institt. theol. symbol.* S. 567.:) *Neque enim his in locis* (Act. 2, 38. u. s. w.) *baptismi, qua usi fuerint apostoli, formula refertur, sed cuius mandato et quem in finem illi baptizaverint, indicatur.*

Herr nur seine Apostel beauftragte, den Taufact zu vollziehen, lag in der Natur der Sache, und kann wohl nicht als Grund für jene Meinung aufgestellt werden. Zudem sehen wir, dass die Apostel, welche doch wohl den Willen ihres Meisters kennen mussten (Joh. 14, 26. 16, 13.), keineswegs immer selbst den Taufact vollzogen, ja — wir sagen gewiss nicht zu viel — in der Regel nicht selbst ihn vollzogen. So z. B. tauft der Diaconus Philippus, dessen Amt doch nicht das apostolische, nicht im eigentlichen Sinne ein geistliches war, den Kämmerer aus Mohrenlande Act. 8, 38. (vergl. V. 12—13.). Ferner taufte nach Act. 10, 48. der Apostel Petrus nicht selbst, sondern beauftragte Andere damit, die schwerlich ein eigentlich geistliches Amt bekleideten. – Ja, der Apostel Paulus spricht 1 Cor. 1, 14. ff. seine Freude aus, dass er, wenige Ausnahmen abgerechnet, keinen getauft habe, wie er denn auch vom Herrn gesandt sei — nicht, zu taufen, sondern das Evangelium zu predigen (V. 17.) [1]), — und müssen wir, da doch die Gemeinde zu Corinth vom Apostel Paulus gestiftet war [2]), annehmen, dass der Apostel die Taufe an allen Andern, die sein Wort annahmen, ausser an den V. 14. u. 16. Genannten, durch seine Gehülfen vollziehen und verrichten liess. Aber es gehet auch aus allen Stellen des N. Ts., welche nur von der Taufe handeln, zur Genüge hervor, dass die Taufe an und für sich selbst ein Gnadenact voll himmlischer Gaben und Kräfte ist (siehe §. 2.), deren Mittheilung durch diesen Act selbst, aber nicht durch das Werkzeug bedingt ist, dadurch dieser Act an dem Menschen vollzogen wird [3]). — So dürfen wir wohl, ohne zu befürchten, dass wir irren, den Schluss ziehen, dass jede Taufe, welche durch einen Christen, möge dieser ein Geistlicher oder ein Laie sein, vollzogen wird, gültig sei, sobald sie die oben angegebene Bedeutung symbolisirt und auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heil. Geistes geschieht, und dass,

---

1) Vergl. Olshausens Comm. III. S. 487. ff.

2) Act. 18, 1 ff. De Wettes Einl. ins N. T. S. 234. Olshausens Comm. III. S. 462.

3) Vergl. Luthers Worte u. s. w. bei Löhe S. 23. ff. — „Wir haben hie andere Hände, denn unsere, nämlich Christi“ (S. 25.). —

wo das eine oder andere in der Taufe fehlt, diese, selbst durch einen Geistlichen vollzogen, ungültig und eigentlich gar keine christliche Taufe sei. — Wenn nun aber die Kirche das Geschäft des Taufens vorzugsweise den Geistlichen übertrug, als die Anzahl dieser wuchs, und sich ein gleichmässigeres Verhältniss dieser zu den Gemeinden herausstellte, und wenn später nur im Falle der Noth eine Ausnahme gestattet wurde: so können wir diese Einrichtung nur für eine sehr zweckmässige erklären, indem dadurch der Willkühr und dem Missbrauch gesteuert ist. Ueber dies ist wohl kaum einem Zweifel unterworfen, dass auch in der ersten christlichen Zeit, um aller Unordnung vorzubeugen, die Apostel selbst oder die, welche an ihrer Statt den Gemeinden vorstanden, theils erst die Erlaubniss oder den Befehl zu taufen ihren Gehülfen ertheilten, theils die Aufsicht darüber führten.

Eine andere Frage ist sodann, ob in Bezug auf das Wesentliche der Taufe auch die Zeit, zu welcher dieselbe vollzogen wird, in Betracht komme. — Zunächst haben wir hier auf die Vorschrift des Herrn selbst Rücksicht zu nehmen, ob die irgend welche Bestimmung in Betreff der Zeit giebt. Jene Vorschrift heisst, wie wir wissen: *μαθητεύσατε — βαπτίζοντες αὐτοὺς κ. τ. λ.* (Matth. 28, 19.) d. i. machet alle Völker zu *μαθηταῖς*, indem, oder: dadurch, dass Ihr sie taufet! [1]), wonach also die Taufe als die Grundlage, nicht bloss der Jüngerschaft und des christlichen Lebens überhaupt, sondern auch des zu ertheilenden Unterrichts im Christenthume anzusehen ist. Betrachten wir zudem die apostolische Praxis, so sehen wir, dass freilich die Verkündigung des in Christo erschienenen Heils, oder vielmehr — eine Verkündigung Jesu als des Christs, der Taufe voraufgeht (vergl. Act. 2, 14—41. 10, 34—38.), aber oft auch nur eine Verkündigung, wir mögten sagen — Ankündigung, ohne dass eine auch nur einigermassen genauere, ausführlichere Darlegung und Erörterung des ganzen Inbegriffs der Heilsanstalt in Christo Statt fand,

1) Wenn Luther übersetzt: „Lehret alle Völker und taufet sie", so entspricht diese Uebersetzung dem Grundtexte nicht. Dass das *μαθητεύσατε* hier nicht durch „lehret" wiederzugeben ist, zeigt schon das folgende *διδάσκοντες* V. 20. Vergl. auch: Evangel. Kirchenzeitung v. J. 1829. No. 86. S. 685.

vergl. Act. 8, 12—13. 35—38. 16, 33. (παραχρῆμα) 19, 1—6. — Es wurde also von denen, welche sich taufen lassen wollten, vornämlich nur eine nicht widerstrebende, nicht zweifelnde, in sofern also willige, Annahme des von Christo verkündigten Wortes gefordert (Act. 2, 41.), wenn auch der ganze Inbegriff der Heilsöconomie längst noch nicht zum vollen Bewusstsein und zur völlig klaren, umfassenden Erkenntniss bei ihnen gekommen war, wie dies denn auch nicht das Werk weniger Augenblicke ist, noch sein kann, und wir sind genöthigt anzunehmen — wie es denn auch im apostolischen Zeitalter vorliegt, — dass die eigentliche, vollständige und gründliche Unterweisung im Christenthume, wenn vielleicht nicht ohne Ausnahme doch meist und der Regel nach auf die Taufe erst folgte. Somit würde das Resultat nun sein: dass die Taufe in dieser Beziehung immer als gültig angesehen werden muss, d. h. mit vollem Rechte vollzogen werden kann und wird, sobald bei dem Täufling nur Willigkeit zur Annahme des Heils in Christo Jesu, als dem κύριος und μεσίτης, nur ein „Nicht wider Christum sein" (Marci 9, 40.) und demnächst, wenn eine gründliche Unterweisung im Christenthume Statt gefunden hat, lebendiger und durch die Liebe thätiger Glaube vorausgesetzt werden darf [1]); wie denn überhaupt die Taufe ein Gnadenact ist, da vom Menschen nicht gefordert wird, was er erst nach empfangener Gnade zu geben im Stande ist, sondern vielmehr dem Menschen die Gnadengabe dargereicht wird, damit er, eine Creatur des heiligen Geistes, nun auch im Geiste leben und wandeln könne. —

Endlich ist noch zu erörtern, ob etwa ein anderweitiger, im apostolischen Zeitalter üblicher, Gebrauch bei der Taufe zum Wesentlichen derselben gehöre. Wir finden nämlich auch, dass die Apostel nach vollzogener Taufe die Hände den Täuflingen auflegten, worauf diesen dann der heil. Geist zu

1) Es braucht aber kaum erinnert zu werden, dass hier, wo von der Annahme, dem Glauben, dem Bekenntniss die Rede ist, die Taufe mehr subjectiv, vom Standpunkte des Täuflings aus, als objectiv in Betracht gezogen ist. —

Digitized by Google

Theil wurde, z. B. Act. 19, 6., und es dürfte gefragt werden, ob dies Händeauflegen nicht nothwendig zur Taufe gehöre, wenn sie eine völlig gültige sein solle. Wir haben aber Folgendes darauf zu antworten. Einmal liegt in dem Befehle Christi Matth. 28, 19., — und davon müssen wir doch immer zunächst ausgehen, — auch nicht die leiseste Andeutung davon, sowie auch nicht in Marci 16, 16., und sodann ersehen wir aus andern Stellen, dass das Handauflegen nicht sowohl ein unmittelbar zur Taufe gehöriger, als ein für sich bestehender Actus war, welcher theils nach Gutdünken der Apostel Statt fand [1]), theils einen besondern Zweck haben mochte [2]). — Hätte das Handauflegen wirklich zum Wesentlichen der Taufe gehört, so müssten wir es nicht nur in der Anordnung Christi wenigstens angedeutet, sondern auch jedes Mal bei der apostolischen Praxis in unmittelbarer Verbindung mit der Taufe finden, was indess nicht der Fall ist, vergl. Act. 2, 14—41. (wie nur hätten es die Apostel anfangen sollen, den 3000, die sich taufen liessen, an einem Tage die Hände aufzulegen?!) und Act. 8, 15 — 18. — Ausserdem kommt dieser Gebrauch auch ohne alle Verbindung mit der Taufe vor, z. B. Act. 6, 6. 1 Tim. 4, 14. 2 Tim. 1, 6., und die Gabe des heiligen Geistes hängt überhaupt nicht davon ab, vergl. Act. 10, 44. 11, 15. — Es scheint daher Act. 19, 6. angedeutet werden zu sollen, dass die Täuflinge nach dem Handauflegen das *πνεῦμα ἅγιον κατ' ἐξοχήν* empfangen haben, oder mit dem heil. Geiste *dona miraculosa*, wie Morus sich ausdrückt [3]). — Somit kann das Handauflegen bloss als das äussere Symbol für das Empfangen des heil. Geistes durch die Apostel und als temporärer Gebrauch angesehen werden, welcher eben dadurch, dass die Apostel, als die selbst den heil. Geist in höherem Masse empfangen hatten, ihn verrichteten, seinen Werth bekam und seine Rechtfertigung hat [4]).

---

1) 1 Tim. 5, 22.

2) 1 Tim. 4, 14. Hebr. 6, 2.

3) Morus Comm. z. A. G. I. S. 203.

4) S. Bretschneiders Dogmatik II. S. 668. Anm. 508. — Olshausen scheint (Comm. II. S. 860. Anmerkg.) der Handauflegung der Apostel mehr als symbolische Bedeutung zuzuschreiben; aber sofern dieselbe in Ver-

Als etwas Wesentliches, zur Natur der Taufe Gehöriges können wir diesen Ritus nicht erachten, müssen aber nichts desto weniger wünschen, dass derselbe beibehalten werde als ein entsprechendes Symbol sowohl des Gebetes über dem Täufling, wie der Segnung (Matth. 19, 13—15.). —

So würde denn nach der Lehre der heil. Schrift zum Wesentlichen der Taufe nur Zweierlei, das Taufwasser und die Taufformel, gehören; dies beides aber auch nothwendig, so dass eines allein nicht ausreicht, und jenes nicht ohne dieses, dieses nicht ohne jenes eine christliche Taufe sein würde [1]). —

§. 2.

Was nun den zweiten Abschnitt unserer Untersuchung betrifft, nämlich die Frage über den Zweck der Taufe; so ist keinem Zweifel unterworfen, dass die heil. Schrift als Zweck im weitesten Sinne die Einführung, die Einbringung des Menschen in das von Christo gegründete Gottesreich angiebt [2]). Ohne die Taufe kann niemand hier Theil daran haben (vergl. Joh. 3, 5. Marci 16, 16. Act. 2, 37—38. *coll.* Ephes. 5, 25—27. Tit. 3, 5. Hebr. 10, 22.). Dies erhellet nicht nur aus dem Befehle Christi *μαθητεύσατε — βαπτίζοντες κ. τ. λ.* (Matth. 28, 19.), wo ganz offenbar das *βαπτίζειν* als dem *μαθητεύειν* vorausgehend und dieses bewirkend gesetzt wird; sondern es liegt auch überall in der heil. Schrift so klar und bestimmt vor, dass es keines weiteren Beweises bedarf. Es wird also nur darauf ankommen, zu zeigen, was eben diese Aufnahme in das Reich Gottes weiter in sich schliesst als zum Zwecke der Taufe gehörig. Und hier dürfte es denn am Orte sein, zunächst das Verhältniss der Johannistaufe zur christlichen Taufe zu betrachten und zu erörtern. —

Wie Johannes d. T. nicht selbst das Heil zu bringen vermochte und nicht selbst der Christ Gottes, sondern nur beru-

---

bindung mit der Taufe vorkommt, können wir ihr nur symbolisches Moment beilegen aus den angegebenen Gründen.

1) S. Menkens Anleitung u. s. w. S. 248.

2) S. Nitzsch System u. s. w. S. 239. u. Sartorius Lehre von Christi Person und Werk 2te Aufl. S. 128.

Digitized by Google

fen war, die Stimme eines Predigers in der Wüste, der Vorläufer Christi zu sein, auf diesen hinzuweisen und Ihm den Weg zu bereiten (Matth. 3, 3. 11, 10. Luc. 1, 76. Joh. 1, 19. ff.); so kann auch seine Taufe, — obschon dieselbe auf göttlicher Anordnung beruhet (Joh. 1, 33.) und um deswillen sogar von Manchen für ein Sacrament geachtet ist, — doch nur als eine vorläufige und vorbereitende, nur als eine Hinweisung auf die christliche Taufe angesehen werden. Und so liegt es auch in der heil. Schrift vor. Es sollte und konnte die Johannistaufe nur ein rein äusserlicher Ritus sein, der freilich den Zweck hatte, den Juden das, was ihnen in Bezug auf das herbeikommende Himmelreich noth that, durch ein äusseres Zeichen deutlicher zu machen [1]), aber keine inwohnende Kraft hatte. Daher wird denn auch die Johannistaufe in ihrem Verhältnisse zur Taufe Christi immer nur eine Wassertaufe genannt (Matth. 3, 11. Marci 1, 8. Joh. 1, 33. Luc. 3, 16. Act. 11, 16.), eine Taufe *εἰς μετάνοιαν* oder *μετανοίας*, eine Taufe *εἰς ἐρχόμενον* (Luc. 3, 3. Act. 13, 24. 19, 4.). Darin aber, dass Johannes d. T. selbst seine Taufe nur eine Wassertaufe nennt im Gegensatz zur Taufe Christi, liegt ohne Zweifel, dass sie nur etwas Aeusserliches war und kein neues positives Lebensprincip mittheilte, noch mitzutheilen vermochte, und kann demnach der Ausdruck *βάπτισμα μετανοίας* nur bedeuten, die Johannistaufe sei eine symbolische Erklärung, dass der, welcher sich derselben unterziehe, sich verpflichtet fühle zur *μετάνοια*, zur Aenderung und Besserung, zur Ablegung seiner Sünden und dadurch an den Tag zu legen, dass er auf den Messias (*εἰς ἐρχόμενον*) hoffe und an dessen Gnade Theil zu nehmen verlange [2]) (vergl. noch Matth. 3, 6. Luc. 3, 12—16.). Auf keine Weise aber kann jener Ausdruck so verstanden werden, als ob die Johannistaufe ein neues Lebenselement mitzutheilen, die die *μετάνοιαν* wirkende und herbeiführende Kraft zu geben und schöpferisch ein heiliges Leben zu bewirken vermocht habe; denn eben weil sie dies nicht ver-

1) S. Reiche *l. l.* S. 69.
1) S. Reiche *l. l.* S. 70.

Digitized by Google

mochte, verweiset Johannes d. T. selbst stets auf den, der nach ihm kommen und mit dem heil. Geiste und mit Feuer taufen werde (Luc. 3, 16. Joh. 1, 33.), wie denn auch aus Act. 19, 1—5. erhellet, dass die von Johanne d. T. Getauften den heil. Geist nicht hatten und deshalb sich der christlichen Taufe unterziehen mussten, und wie zugleich mit Wahrscheinlichkeit angenommen werden kann, dass unter den Act. 2. Getauften auch manche Johannisjünger waren. — Man wende nicht ein, *βαπτίζειν*, vom Christo gesagt, sei bildlich gebraucht, wie es z. B. Luc. 12, 50. von einer Leidenstaufe vorkomme (vergl. Matth. 20, 22.), und die Worte *βαπτίζειν ἐν πνεύματι ἁγίῳ* seien ganz allgemein und überhaupt nur von der Mittheilung des heil. Geistes zu verstehen, ohne dass diese von dem Act der Taufe abhängig gemacht werde; denn es ist doch mehr, als unwahrscheinlich, dass in einer und derselben Stelle *βαπτίζειν* von Johanne d. T. in verschiedenem Sinne gebraucht worden sei, und Johannes da, wo er seine Taufe der Taufe Christi nicht bloss gegenüber, sondern entgegenstellt, von sich in wörtlichem Verstande, von Christo aber bildlich geredet haben sollte, zumal der Herr doch auch durch seine Jünger taufte und Johannes d. T. darum wusste. Für unsere Ansicht spricht offenbar die Stelle Joh. 3, 25—28., wo eben die Taufe Johannis d. T. und die Taufe Jesu im eigentlichsten Sinn einander gegenüber gestellt werden, und Johannis Wort V. 28. sich auf Joh. 1, 19—36. zurückbezieht, da denn nicht bloss Johannis Zeugniss von Christo überhaupt, sondern speciell auch in Rücksicht auf die Taufe (Joh. 1, 26. u. 31—33.) ins Auge gefasst werden muss, da Johannes d. T. eben in Bezug auf die *ζήτησις περὶ καθαρισμοῦ* (= *βαπτίσματος*, Vergl. V. 26. „*βαπτίζει*“) das Wort V. 28 spricht. Augenscheinlich für unsere Ansicht ist auch die Stelle Matth. 3, 13—14., wo *βαπτίζειν* nur im wörtlichen Sinne gebraucht sein kann und der Unterschied zwischen der Johannistaufe und der Taufe Christi angedeutet liegt. Nach unserm Dafürhalten kann und will Johannes d. T. überall, wo er von seiner Taufe im Gegensatze zur Taufe Christi spricht, nur dies ausdrücken: Wie sich in meiner Taufe, als einer blossen Wassertaufe, nur das Bewusstsein der Schuld

Digitized by Google

auf der einen und der Verpflichtung zur Besserung auf der andern Seite aussprechen kann; so wird ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος, d. i. Christus, in seiner Taufe Allen, die sich derselben unterziehen, den heiligen und heiligenden Geist und eben mit und in diesem ein wirklich neues Lebensprincip mittheilen, das, gleich dem Feuer, sie läuternd und reinigend und belebend durchdringt [1]). — Geben wir nun auch zu, dass

---

1) Entschieden müssen wir die Ansicht Calvins abweisen, wenn er sagt: „*Non enim alium baptismum faciunt diversae manus, quibus administratur, sed eundem esse, eadem doctrina ostendit. In unam doctrinam Johannes et Apostoli consenserunt; utrique in poenitentiam, utrique in remissionem peccatorum, utrique in nomen Christi, a quo poenitentia et peccatorum remissio esset, baptizarunt. Johannes dixit, agnum esse Dei, per quem tollerentur peccata mundi. Quid ad hanc confessionem addere poterant Apostoli?*“ *Institt. IV.* 15, 7. siehe Rudelbachs Reformation, Lutherthum und Union S. 191.). Die Hände Derer, welche die Taufe verrichten, thun es freilich nicht; aber sind Johannes d. T. etwa und Christus auch gleich: Johannes, von dem der Herr sagt Matth. 11, 11., und der selbst bezeugen muss Joh. 1, 27., — und Christus, der da spricht Joh. 14, 9. und von welchem die Apostel bezeugen Röm. 9, 5. Col. 2, 9. u. a. St.? So wenig auch die Taufen beider. — Christus und Johannes d. T., beide setzen einen wesentlichen und zwar beide denselben wesentlichen Unterschied zwischen ihren Taufen, so fahren wir daher und leugnen den Unterschied, — etwa, damit die Taufe Christi doch ja nichts sei, denn eine Wassertaufe ohne heil. Geist und Gotteskraft? — Ob die Apostel zu jenem Bekenntniss Joh. 1, 29. nichts hätten hinzufügen können, so kommt es ja bei der Taufe auf ihren objectiven und realen Inhalt an, und einen solchen hat die christliche Taufe, nicht aber Johannis Taufe. Die Frage noch: hat Johannes d. T. auch getauft εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος? — Olshausen (Comm. II. S. 671.) stellt — Act. 2, 38. und Matth. 3, 11 vergleichend — den Unterschied so heraus: „die Johannistaufe gehe auf die Weckung der Busse; die christliche fange an, wo jene aufhöre, und setzte die μετάνοια sammt dem Glauben, den sie bestätige und besiegele, voraus und theile reale himmlische Kraft mit.“ Allein wir können dem nicht durchweg beistimmen. Zwar war die Taufe Johannis εἰς μετάνοιαν, sollte also zur Busse aufrufen und wecken; dass aber die christliche Taufe die μετάνοια, — welche doch im christl. Verstande nicht bloss die Erkenntniss der Sünde, sondern auch die Umkehr, die Aenderung in sich schliesst, — voraussetze, können wir nicht ohne Beschränkung zugeben. Durch's Gesetz zwar kommt Erkenntniss der Sünde (Röm. 3, 20.), aber die Gnade, als die παιδεύουσα (Tit. 2, 12.), schliesst ebenfalls die μετάνοια, als negirendes Element in sich, und die Gnade wird dem Menschen doch erst mit und in der Taufe zugeeignet. Dass aber die christliche Taufe den Glauben voraussetze, müssen wir dahin beschränken, dass, wenn nur ein erstes Annehmen des Wortes von Christo, nur die Bereitwilligkeit, ja nur eine Stimmung zum Glauben, ein Nichtwiderstreben und ein Nichtverachten (Marci 9, 40.) vorausgesetzt werden kann, die Taufe auch vollzogen werden darf, indem der Glaube doch erst durch den Geist Gottes gewirkt werden kann (Joh. 6. 29. Col. 2, 12. 1 Cor. 12, 3 u. 9. *coll.* V. 11. Ephes. 2, 8. *coll.* Philipp. 1, 6.), die Mittheilung des Geistes aber für uns an die Taufe geknüpft ist. Damit wollen wir indess keineswegs die Wege Gottes zu den Herzen der Men-

Digitized by Google

wenigstens Act. 1, 5. der Wassertaufe Johannis d. T. nicht das Sacrament der christlichen Taufe, sondern überhaupt nur die Mittheilung und Ausgiessung des heil. Geistes gegenüber gestellt wird; so stand es bei dem Herrn, nach seiner Weisheit seinen unmittelbaren Jüngern, welche die Wassertaufe nicht erhalten hatten, wie nach Joh. 4, 2. anzunehmen ist[1]), auch ohne dies äussere Zeichen das zu geben, was sonst durch das *medium* der Taufe bedingt ist, und wir dürfen hier nicht übersehen, dass Christus die Mittheilung des heil. Geistes an seine unmittelbaren Jünger an ein anderes äusseres Zeichen geknüpft hat (Joh. 20. 22.[2]). Uebrigens sind wir nicht abgeneigt, mit Schleiermacher[3]) anzunehmen, dass die persönliche Erwählung Christi für sich, als ein Act seines Willens, vollkommen hinreichend war, um das zu begründen, was sonst der Taufe zuzuschreiben ist, und dass also die Sache anders liegt für alle Diejenigen, bei denen diese persönliche Erwählung Christi nicht Statt fand und nicht Statt finden kann, wie denn selbst Paulus, obgleich diesen der Herr auch persönlich erwählte (Act. 9, 5.), sich der Taufe unterziehen musste (Act. 9, 19.); denn nicht nur unterschied sich die Erwählung dieses Apostels wesentlich von der der andern Apostel, indem mit dieser seiner Berufung zum Apostelamt noch keine weitere Ausstattung und Gàbenmittheilung verbunden war (Act. 9, 6.); sondern es geschah dieses Apostels Berufung und Erwählung auch erst, nachdem einmal die Taufe vom Herrn für Jedermann als *conditio* seiner Jüngerschaft, *sine qua non*, eingesetzt und verordnet war[4]). — Wenn also die

---

schen bestimmt und abgegrenzt, oder die *gratia praeveniens* abgesprochen, oder in bestimmte Schranken zurückgewiesen haben (Röm. 11, 33—34. 1 Cor. 2, 16.); nur glauben wir, dass sich das Verhältniss der Johannistaufe zur christlichen nach der Schrift eben so herausstellt, wie wir gezeigt haben. —

1) Wollte man gegen diese Stelle annehmen, Christus habe seine Jünger getauft; so müsste man sagen, diese Taufe sei erst durch die Gabe des heil. Geistes bestätigt und vollendet, wie ja die Wassertaufe und die Mittheilung des heil. Geistes erst die ganze Taufe ausmachen, obschon jene beiden Elemente, — eins durch das andere bedingt, sollen sie eine Taufe sein, — im einzelnen Falle auseinander treten mögen. —

2) S. Tholucks Comm. 2te Aufl. S. 354. und Olshausens Comm. II. S. 572. ff.

3) Schleiermachers Glaubenslehre II. §. 136. S. 399.

4) Hier könnte man uns die Stelle Act. 1, 26. entgegen halten, nach welcher doch ein Jünger sogar zum Apostel gemacht sei ohne Taufe. Wir nun

Johannistaufe den Zweck hatte, *εἰς τὸν ἐρχόμενον* äusserlich hinzuweisen und sinnbildlich zu verpflichten, und darum nur als temporär angesehen werden kann; so ist dagegen der Zweck der christlichen Taufe die Mittheilung des heiligen Geistes und somit eines neuen Lebensprincips an die, so dafür empfänglich sind (Act. 2, 38.), worin dann eben die Aufnahme in das Reich Gottes eingeschlossen liegt. — Dass dies der Zweck der christlichen Taufe sei, lässt sich nun auch aus andern Stellen der heil. Schrift nachweisen. — Hören wir zunächst einen Ausspruch Christi selbst! — Joh. 3, 5. (vergl. Hes. 36, 25—27.) sagt der Herr: *ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*, und uns wenigstens ist es ausser Zweifel, dass hier der Herr auf die Taufe Bezug nimmt, da Er dem Nicodemus, wie aus den Worten selbst und gleicherweise aus dem Zusammenhange der ganzen Stelle erhellet, dasjenige vor die Seele führen will, was als das Allererste und Wesentlichste erforderlich sei, um in das Reich Gottes zu kommen, welches denn eben das *γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος* ist. Nun aber kennen wir, — ausser bei den unmittelbaren Jüngern des Herrn, und nachdem einmal das Taufgebot gegeben ist, und die Taufe als Bedingung, als *medium* der Jüngerschaft verordnet ist für alle Völker, — kein anderes sichtbares Unterpfand und Siegel der Gabe des heil. Geistes, als die Taufe; keine andere primitive Mittheilung des heil. Geistes, als eben in und mit der Taufe [1]); und so sind wir

---

könnten erwidern, dass die andern Apostel, welche ja immer auf die Taufe drangen, diese auch am Matthias vollzogen haben werden, obgleich solches nicht erwähnt wird; auch könnten wir annehmen, dass er vielleicht unter denen gewesen sei, die am Tage der Pfingsten getauft wurden, und dann freilich, wie Act. 10, 44—48., die Geistesmittheilung und Wassertaufe nicht unmittelbar zusammengefallen seien, doch aber erst zusammen die volle Taufe ausgemacht haben; aber das Natürlichste scheint uns, auch hier auf den Act einer persönlichen Erwählung vom Herrn zu recurriren; denn Matthias gehörte schon zu den Jüngern des Herrn, gleich den Andern, und wurde nur zum Apostel an des ausgeschiednen Judas Isch. Stelle ausgesondert und auch das wieder durch einen Act der persönlichen Erwählung des erhöheten Gottessohnes (V. 24.). —

1) Wenn Stellen, wie Gal. 3, 14. Ephes. 1, 13. u. s w., das Empfangen des heil. Geistes und die Versiegelung mit demselben vom Glauben abhängig machen; so steht das mit dem Gesagten in keinem Widerspruche; denn freilich wird der heilige und heiligende Geist, ob gegeben, doch nicht als solcher

Digitized by Google

genöthigt anzunehmen, dass Christus in jener Stelle, indem Er das γεννηθῆναι ἐκ πνεύματος mit dem ἐξ ὕδατος in unmittelbare Verbindung setzt, auch von dem Zwecke und dem Wesen der Taufe rede [1]). — Wie auch hätte Christus hier, wo Er die allererste und nothwendigste Bedingung zur Aufnahme in das Gottesreich aufstellt, nicht an die Taufe denken sollen, da Er diese doch Matth. 28, 19. gleichsam als die Schwelle und Thür zum Gottesreiche darstellt, woraus hervorgeht, dass sie in seinem Plane lag? Wir können nicht glauben, dass Christus, der gleich zu Anfang seines Auftretens jenes Wort Luc. 4, 21. (*coll.* V. 18—19.) sprach und schon als Knabe jenes merkwürdige Zeugniss Luc. 2, 49. [2]) von sich ablegte, nicht von Anfang an seines Planes und Werkes sich hätte bewusst sein sollen [3]); der ohne Sünde, war und musste sein auch ohne Irrthum [4]), und von dem geschrieben steht Joh. 1, 9. Col. 2, 9. und der von sich sprechen konnte Joh. 5, 19—20. 8, 12., der hat von Anfang auch gewusst sein Werk und seinen Plan. — Unwidersprechlich aber geht aus andern Stellen der heil. Schrift hervor, dass

---

erkannt und gefühlt und seine Kraft nicht mit Bewusstsein erfahren, als durch den Glauben, und wird der Geist und mit Ihm die Gnade und Kindschaft dann auch nur durch den Glauben immer aufs Neue ergriffen und angeeignet. Es ist Lehre der Schrift: sowohl, dass der heil. Geist da sein muss, den Glauben zu wirken in uns, als auch, dass der Glaube da sein muss, um den heil. Geist zu empfangen und sein inne zu werden als des Schöpfers eines neuen, heiligen und seligen Lebens. So muss Leben da sein, um Leben zu erzeugen; so muss ich das Wort Gottes thun, um es thun zu können. —

1) Die Schwierigkeit, die in dieser Stelle liegen soll (vergl. Tholucks Comm. z. Joh. S. 79. u. 80.), schwindet, sobald man nur die Taufe nicht so äusserlich fasst, sie nicht mit dem Taufwasser identificirt und nicht scheidet, was der Herr zusammengefügt hat. Käme, um auch dies hier zu bemerken, bei den Aposteln die Erscheinung vor, dass durch sie, ohne im Zusammenhange mit der Taufe, z. B. durch blosses Handauflegen, der heil. Geist mitgetheilt wäre; so würde dies auf das ihnen ertheilte volle Mass des Geistes, als Grund, zurückzuführen sein, womit aber nichts gegen unsere Ansicht bewiesen wäre. — Bemerken wollen wir auch noch dies, dass wir hier nicht vom Geiste Gottes reden, sofern er auch ausserhalb der christl. Kirche Alles wirket, was löblich ist, und sofern Er vorbereitet auf Christum, indem Er die Creatur unterm Druck des natürlichen Lebens seufzen macht, und wie Er im A. B. war; sondern von dem heil. Geiste, sofern Er eben das Werk der Versöhnung und Erlösung in Christo realisirt. —

2) Vergl. Olshausens Comm, I. S. 149.

3) Vergl. auch 1 Joh. 5, 6 und Lückes Comm. z. d. St. 1te Aufl. S. 214. ff.

4) Joh. 8, 46. Vergl. Ullmann über die Sündlosigkeit Jesu, 2te Aufl. S. 118. ff.

eben in und mit der Taufe dem Menschen der heil. Geist mitgetheilt wird. So spricht der Apostel Petrus Act. 2, 38. *βαπτισθήτω ἕκαστος — καὶ λήψεσθε τὴν δωρεὰν τοῦ ἁγίου πνεύματος*, wo also von der Taufe die Gabe des heil. Geistes abhängig gemacht wird, und der Apostel Paulus fragt Act. 19, 2. die Johannisjünger: *εἰ πνεῦμα ἅγιον ἐλάβετε*; (worin ausgesprochen liegt, dass der heil. Geist gegeben werde) und macht durch die gleich folgende Frage: *εἰς τί οὖν ἐβαπτίσθητε*; wie durch die Zusammenstellung der Johannistaufe mit der christlichen, augenscheinlich die Gabe des heil. Geistes von der christlichen Taufe abhängig. Hätte die Johannistaufe schon als solche vermocht, ein neues Lebensprincip mitzutheilen, und wäre dies nicht einzig an die christliche Taufe geknüpft [1]); so ist nicht abzusehen, warum diese Jünger, welche Paulus selbst doch *πιστεύσαντες* nennt, und die also doch irgend wie mit dem Historischen des Christenthums schon bekannt sein mussten, noch die christliche Taufe empfingen, und wie es kam, dass sie vom heil. Geiste noch nichts wussten. Auch muss nach dieser Stelle, wenn wir sie in ihrem Zusammenhange unbefangen betrachten, die Mittheilung des heil. Geistes nicht sowohl auf das Handauflegen, als vielmehr auf die christliche Taufe zurückgeführt werden, da es ja dieser sonst nicht, sondern nur jenes bedurft hätte. Gleichfalls ist hier nicht zu übersehen die ungewöhnliche und ausserordentliche Erscheinung, darin der bei und mit der

---

1) Wenn Olshausen (Comm. I. S. 154.) meint, die Johannistaufe habe die *μετάνοια* zur Vollendung gebracht, so müssen wir das bezweifeln, ja, selbst leugnen. Die Negation des ungöttlichen und die Position des göttlichen Lebens, ob in der Wissenschaft unterschieden, fallen in der Sache, in der lebendigen Erscheinung selbst zusammen, ohne darum eins zu sein, und ist mit der Negation zugleich die Position und durch diese wieder und recht eigentlich erst die Negation gegeben. Je mehr positives göttliches Leben mitgetheilt wird, desto mehr und sicherer wird dadurch das ungöttliche, sündliche Leben negirt, — zurückgedrängt, getödtet, vertilgt. Wohl ist die Johannistaufe ein *λουτρὸν μετανοίας*, die christliche das *λουτρ*: *παλιγγενεσίας*, aber wohl zu merken: die *παλιγγενεσία* schliesst die *μετάνοια* nicht aus, sondern als Erstes in sich und ist ohne diese gar nicht zu denken, gleichwie Christus, als das persönliche Evangelium, das Gesetz nicht ausschliesst, sondern vielmehr die Erfüllung desselben ist (Matth. 5, 17.) und eben darin zunächst als das Evangelium und des Gesetzes Ende (Röm. 10, 4.) sich offenbart. So ist das *λουτρ*: *παλιγγενεσίας*, recht verstanden, zugleich ein *λουτρ*: *μετανοίας*, nicht aber umgekehrt das *λουτρ*: *μεταν*: ein *λουτρ*: *παλιγγενεσίας*. —

Digitized by Google

Taufe empfangene heilige Geist sich kund gab, und die auf keine Weise in dem natürlichen Lebenselement jener Jünger ihren Grund haben, noch ein Product ihres eigenen Geistes sein konnte (vergl. auch Act. 10, 45.). — So heisst es ferner Tit. 3, 5. (ὁ θεὸς) ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου, wo also einmal die Gabe des heil. Geistes mit der Taufe in unmittelbare Verbindung gesetzt und sodann die Rettung durch solches Bad der Wiedergeburt kraft des heil. Geistes, also auch die Mittheilung dieses auf Gott zurückgeführt wird [1]). — Und so erscheint auch 1 Cor. 12, 13., wo es heisst: καὶ γὰρ ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, die Taufe und heiliger Geist im engsten Zusammenhange und zwar so, dass der Geist als der eigentliche Nerv, als das Lebenselement der Taufe sich herausstellt [2]). —

Nach diesen Stellen also und nach dem ganzen Zusammenhange der neutestamentlichen Lehre sind wir genöthigt anzunehmen, dass dem Menschen in und bei der Taufe wirklich etwas Reales mitgetheilt werde, nämlich der heil. Geist, durch welchen allein die Umwandlung und Wiedergeburt des Menschen hervorgebracht werden kann und das Heil in Christo dem Menschen zugeeignet wird; und wir können nicht glauben, noch zugeben, dass die Schrift in jenen und ähnlichen Stellen nur sagen wolle, der Mensch vermöge, getauft, d. h. nachdem er das blosse Wasserbad empfangen habe, nun aus sich selbst und durch eigne Kraft jene Umwandlung seiner selbst hervorzubringen. Welche Bedeutung, welchen Inhalt hätte sonst auch die christliche Taufe? Wäre sie auch noch etwas anderes sonst, als ein todter Buchstabe ohne Geist, als eine Schale ohne Kern? Was sollten uns die Taufe und überhaupt die Sacramente, wenn sie nicht wirkliche, reelle Gaben ἄνωθεν enthielten und uns darböten? Was soll dem Hungernden und Durstenden eine noch so schön servirte Tafel, darauf aber Speise und Trank fehlen? Und wie reimet sich

---

1) Vergl. *Calvini Comm.* z. d. St. S. 360.

2) Vergl. Olshausens Comm. III. S. 644. Dass πνεῦμα in d. St. nur vom heil. Geiste verstanden werden kann, zeigt der ganze Zusammenhang der Stelle V. 4. ff.

der Satz, — der Mensch könne aus eigner Kraft wiedergeboren werden und ein Bürger des Himmelreichs, mit der Lehre des N. T. und der Schrift überhaupt? [1]) — Fassen wir die Erscheinung Christi und sein Wort recht auf, wie sich beides in der Schrift darlegt, so erkennen wir leicht, dass der Herr mit dem bloss Aeusserlichen nichts zu schaffen hat (Luc. 17, 20. *coll.* Röm. 14, 17. 1 Cor. 4, 20.). Wie Er nicht den Leib sowohl, als vielmehr das Herz ansiehet, so sind auch seine Gaben nicht sowohl todter Leib, als vielmehr Herz, Seele, Geist, und würde es sich allein schon mit der Persönlichkeit Christi und dem, was die Schrift als Zweck seiner Erscheinung auf Erden angiebt, nicht reimen, dass Er uns in der Taufe nichts weiter, als ein leeres Wasserbad gegeben haben sollte, das sich am Ende ein Jeder selbst geben konnte. Nein, das Herz der Taufe, dass wir so sagen, ist der heil. Geist. Ist nun aber diese Gabe nach der Schriftlehre mit der Taufe auf das Engste verbunden, der reelle Inhalt derselben und der Zweck, um dess willen sie an dem Menschen vollzogen wird; so müssen wir, da der Herr die Taufe als für alle Zeiten gültig angeordnet hat, zugleich behaupten, dass sie noch jetzt denselben Zweck hat, und noch jetzt an sie die Mittheilung des heil. Geistes geknüpft sei [2]). —

---

1) Vergl. Matth. 16, 26. 19, 25—26. Joh. 6, 44. *coll.* 14, 6 u. 15, 5. Luc. 10, 22. Röm. 3, 23—25. Röm. 9, 16. 1 Cor. 6, 19. 2 Cor. 3, 5. Ephes. 2, 8—9. Phil. 2, 13. Joh. 1, 12. Prov. 20, 9. Eccles. 1, 14. Jer. 2, 13. u. s. w. — Zwar heisst es oft: „bekehret Euch! heiliget Euch!" u. s. m.; allein solche Form der Rede hat darin ihren Grund, dass der Mensch widerstreben und selbst die Gnade vergeblich empfahen kann, und wird dabei vorausgesetzt, dass die Bekehrung und Heiligung eben in der Macht des Herrn geschehe (Prov. 2, 6—8. 3, 5—6. 21, 2. Jes. 40, 31. Jer. 17, 14. und die schon angeführten Stellen). —

2) Man lies't freilich wohl in theol. Büchern, der heil. Geist sei nichts anderes, als der Geist des Menschen, der Leben gebende, unsichtbare Theil seiner Natur (z. B. Lange über die Kindertaufe S. 67. und anderweitig); darum denn auch die Taufe nur als ein Aeusseres aufgefasst wird, darin und damit dem Menschen nichts Reales mitgetheilt werde. Und diese Ansicht vom heil. Geist soll schriftgemäss sein. Da möchten wir zunächst fragen, wie die Taufformel zu verstehen sei; denn dass Christus nicht sagen will noch kann: „Taufet sie in den Namen des Vaters und des Sohnes und des unsichtbaren Theils der menschlichen Natur, Geist genannt!" — sieht ja wohl ein Kind ein. Ferner ist doch keinem Menschen der Geist, nämlich jener unsichtbare Theil seiner Natur, abzusprechen, auch den Heiden nicht, denn auch diese sind göttlichen Geschlechts (Act. 17, 28—29.) und das doch wohl einzig durch

Wenn nun aber der Herr, nachdem Er wieder zum Vater gegangen und zur Rechten Gottes erhöhet ist, eben im heil. Geiste zu den Menschen kommt, und wenn eben durch den heil. Geist alle Gnade und die Gabe des ewigen Lebens vom Herrn dem Menschen zugeeignet wird; so erklärt sich daraus von selbst, wie eben in der Taufe auch Vergebung der Sünden, Reinigung vom ungöttlichen Wesen, Kindschaft Gottes und überhaupt alle Rechte, Güter und Gaben des Himmelreichs dem Täufling dargeboten werden, wie denn Solches schon in dem Worte Marci 16, 16., ja schon in dem Taufwort Matth. 28, 19. ausgedrückt liegt. Es ist — mit der Schrift zu reden (2 Cor. 13, 13.) — die Gnade unsers Herrn Jesu Christi, die Liebe Gottes (des Vaters) und die Gemeinschaft des heil. Geistes, also der ganze Inhalt und Reichthum der neutestamentlichen Oekonomie, welcher in der Taufe dem Menschen thatsächlich zugeeignet wird, da dieser ein Kind Gottes, ein Bruder und Erbe Jesu Christi und ein Tempel des heil. Geistes, eine Behausung Gottes im Geiste wird; nur dass eben die Gabe des heil. Geistes, als dadurch jenes Andere erst möglich und bedingt ist, die Spitze bildet [1]). *Adest Trinitas cum sua gratia; — pater recipit baptizatum in gratiam; filius ipsi donat justitiam suam; spiritus S. illum regenerat et renovat, — fidem, regenerationem et*

---

den Geist (Eccl. 12, 7.); wie nun reimt sich mit jener Ansicht, dass Christus von dem heil. Geiste spricht, als der da kommen, gesandt und gegeben werden solle von dem Vater in seinem Namen (Joh. 14, 26. 15, 26. 16, 13—15.); dass Er sagt, die Welt, darunter doch Menschen zu verstehen sind, könne diesen Geist nicht empfahen (Joh. 14, 17.); ja, es werde derselbe auch nicht zu den Jüngern kommen, die doch schon an Christum glaubten, so Er, Christus, nicht zum Vater gehe (Joh. 16, 7.)? — „Heiliger Geist" soll „Begeisterung" sein (so wenigstens wird von Manchen Act. 2, 4. „und wurden Alle voll des heil. Geistes" verstanden); aber dann möchten wir uns erklären lassen (weil doch einmal erklärt werden soll), wie so urplötzlich Alle am Pfingstfest begeistert wurden, da die Individualitäten so verschieden waren; wie die Jünger alle so plötzlich in andern, d. h. (wenn die Schrift nicht verdreht werden soll) in verschiedenen Zungen (Dialekten) — *cf.* V. 4. *ἑτέραις γλώσσαις*, V. 6. *coll.* V. 8—11. — reden konnten (Vergl. Olshausens Comm. II. S. 654. ff.). Doch anderer Stellen zu geschweigen, fragen wir: wie reimt sich jene Ansicht mit Röm. 8, 26. 1 Cor. 2, 10—13. Matth. 10, 20. Röm. 8, 14—16. (Vergl. Olshausens Comm. III. S. 290.)? Wie sind Stellen zu verstehen, als z. B. Ephes. 4, 30. 2 Cor. 3, 17. Ephes. 3, 16. 2 Petr. 1, 21. Marci 3, 28—29. Hebr. 10, 29. und andere, bei jener Ansicht? —

1) Vergl. Harless Zeitschrift 1841. II. Heft 3. S. 143. ff.

Digitized by Google

renovationem operatur, ac foetus gratiae in cordibus baptizatorum obsignat. (Gerh.)

Es bleibt somit nur noch übrig, einige Stellen in der A. G., welche gegen den angegebenen Zweck der Taufe zu streiten scheinen könnten, genauer zu beleuchten. — Act. 8, 5—17. lesen wir, dass die in Samaria vom Diaconus Philippus Getauften erst durch die Apostel Petrus und Johannes den heil. Geist empfingen. Allein diese Schwierigkeit mindert sich bei der Annahme, dass bei den Samaritern, welche durch den Zauberer Simon verwirret und gar bezaubert waren, dass sie noch nicht die nöthige Empfänglichkeit hatten, eben darum der heil. Geist nicht eher rechten Eingang finden konnte, und die Vorgänge in ihrem Innern nicht eher zum klaren, lebendigen Bewusstsein bei ihnen kamen [1]), als bis die Apostel unter ihnen auftraten und durch die weitere Predigt die Wirksamkeit des heil. Geistes bei ihnen zum Bewusstsein brachten. Oder es hebt sich die Schwierigkeit, wenn wir, unter der Voraussetzung, dass die Worte V. 16. „*μόνον δὲ βεβαπτισμένοι ὑπῆρχον εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ*“ zugleich die von Philippo gebrauchte Taufformel enthalten (welche Voraussetzung uns niemand wehren kann), annehmen, dass der Herr aus besonderer Gnade die an den Samaritern (nur mangelhaft) vollzogene Taufe nach dem Gebet und auf das Gebet der Apostel (V. 15) durch Mittheilung des heil. Geistes vollgültig gemacht habe. — Eine andere Stelle, welche gerade das Umgekehrte berichtet, ist Act. 10, 44—48., wonach der heil. Geist schon vor dem eigentlichen Taufact auf Cornelius und seine Angehörigen, seine Hausgenossen fiel, da Petrus noch redete. Allein hier ist einmal zu beachten, dass Cornelius und sein Haus auf eine ganz besondere Weise schon vorbereitet und empfänglich gemacht waren (vergl. besonders V. 3. ff.) [2]), — und sodann, dass Mittheilung des heil. Geistes und Taufact doch eigentlich nur Eines sind; denn es folgt der letztere unmittelbar auf die Mittheilung des heil. Geistes. Hätte nicht bei-

1) Vergl. Neanders Gesch. d. Pflanzg. u. s. w. I. S. 52. 53.

2) Vergl. auch Neanders Gesch. der Pflanzg. u. s. w. I. S. 58. ff.

Digitized by Google

des, als zusammen erst die eigentliche Taufe ausmachend, zusammen gehört; so stellte sich — da es ja zur Wiedergeburt eben auf die Mittheilung des heil. Geistes ankam, diese aber erfolgte, als Petrus noch redete — die Wassertaufe hier, als solche, ganz bedeutungslos und darum unnöthig heraus, und wäre nicht abzusehen, wozu der Apostel solche noch befahl; denn die Taufe hier (oder in der obigen Stelle) als einen bloss formellen Receptionsritus anzusehen, verbietet die ganze übrige Schriftlehre von der Taufe und desselben Apostels eigner Ausspruch Act. 2, 38. — Ob hier daher (Act. 10, 44—48.) die Gabe des heil. Geistes dem Taufact voraufgeht, — so doch nur unter dessen unzweifelhafter Voraussetzung, dass wir die Mittheilung des heil. Geistes doch als eben durch die Taufe bedingt zu denken haben. Auch liesse sich noch die Bemerkung hinzufügen: diese aussergewöhnliche Erscheinung sei um des Apostels Petrus willen nöthig gewesen, damit er auf eine schlagende Weise überzeugt werden möge, dass auch die Heiden von der Theilnahme an der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* nicht ausgeschlossen seien, und er ferner kein Bedenken mehr trage, auch die Heiden zu taufen [1]); und sei diese Erscheinung eben darum besonders von Gott so geordnet worden, wie denn der Apostel selbst die Bedeutung dieses Ereignisses für ihn besonders hervorhebt Act. 11, 15—16. — Endlich haben wir noch die Stelle Act. 18, 24 ff. ins Auge zu fassen, wo uns von Apollo erzählt wird. Da die Erzählung nur kurz ist, wir aber weder annehmen können, dass die wenn auch grossen, doch natürlichen Geistesgaben und Anlagen des Apollo für ihn das höhere Princip des heil. Geistes entbehrlich gemacht haben, noch dass die Apostel in ihrem Verfahren gegen die Johannesjünger (ein solcher war Apollo V. 25) oder in dem Wesentlichen des Christenthums, dazu wir ja die Sacramente nothwendig rechnen müssen, ungewiss und schwankend gewesen wären (Joh. 14, 26. *ἐκεῖνος — sc.: ὁ παράκλητος, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον — ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα, ἃ εἶπον ὑμῖν*, und 16, 13 *ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ*

1) Vergl. Olshausens Comm. II. S. 779.

Digitized by Google

πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν): so glauben wir mit Recht dafür halten zu dürfen, dass auch Apollo die christliche Taufe und somit die Gabe des heil. Geistes empfangen habe. Wir können aber annehmen, dass Aquila, welcher im Verein mit Priscilla den Apollo im Christenthum unterwies, auch die Taufe an ihm vollzog, in und mit welcher Apollo dann auch die Gabe des heiligen Geistes empfing, welches denn vor seiner Reise nach Achaja (V. 27.) gewesen sein würde; oder dass Apollo zu Corinth beides empfing, — durch einen Gehülfen des Apostels Paulus nämlich die Wassertaufe und mit dieser den heil. Geist, da denn der Apostel insofern dabei thätig sein mochte, als von ihm die Handauflegung geschah; oder endlich, dass, wie Olshausen meint [1]), Apollo von Aquila nur die Wassertaufe erhielt, durch den Apostel Paulus aber in Corinth mit dem heil. Geiste ausgerüstet wurde, wodurch denn die Taufe erst zu einer wahren, rechten und vollgültigen geworden wäre, da wir jedoch als das Vehikel der Geistesmittheilung nicht die Hände Pauli, sondern eben den Taufact zu denken haben, und durch Paulus also nur die vollere Wirksamkeit des Geistes hervorgerufen wäre. Die erste Annahme scheint uns die beste. Uebrigens müssen wir in Bezug auf diese Stellen, wie überhaupt erinnern, dass nach dem Sinne und Zusammenhange der Schriftlehre (vergl. die früheren Stellen) unleugbar die christliche Taufe nur dann eine wahre und vollkommene genannt werden kann, wenn mit der Wassertaufe die Mittheilung des heiligen Geistes verbunden ist, wenn wir auch zugeben müssen, dass unter gewissen besondern Umständen die Wirksamkeit des heil. Geistes das eine Mal nicht immer unmittelbar mit und nach der Taufe bei den Getauften gleich zum Bewusstsein kam und kommen mag (wie sie da, wo ihr widerstrebt wird, nie zum Bewusstsein kommen und sich manifestiren kann), das andere Mal aber auch schon vor der Taufe, doch unter Voraussetzung derselben, bei den Empfänglichen sich offenbarte und offenbaren mag [2]). —

1) Vergl. Olshausens Comm. II. S. 859 u. 860.

2) Dies leidet freilich wohl keine Anwendung auf die Kindertaufe; aber sonst mögen auch jetzt noch der Art Erscheinungen vorkommen da, wo Er-

Digitized by Google

Was die Bekehrung Pauli betrifft, um auch darüber noch ein Wort hinzuzufügen, so steht auch da die Taufe mit der Erfüllung vom heil. Geiste in genauester Verbindung (Act. 9, 17—19), und es kann nicht auffallen, wenn Paulus Act. 22, 16 von seiner Taufe nur das Moment der Reinigung von seinen Sünden hervorhebt, da in der Wirksamkeit des heil. Geistes mit dem positiv schöpferischen Lebenselement das negirende Princip zusammenfällt. Auch aus dieser Stelle, wenngleich sie des bei der Taufe empfangenen heil. Geistes nicht erwähnt [1]), geht hervor, dass die Taufe nicht ohne die Mittheilung des heil. Geistes zu setzen ist; denn durch das blosse Wasser wird keine Sünde abgewaschen, wie überhaupt nicht durch die Taufe, wenn sie etwas bloss Aeusseres ist, sowenig im A. B. durch das Blut der Opferthiere die Sünde konnte weggenommen werden Hebr. 10, 4. —

---

wachsene getauft werden, und könnten vielleicht die Missionare aus ihrer Praxis Belege dazu geben.

1) Die Nichterwähnung einer Sache ist keineswegs eine Leugnung derselben oder ein Beweis, dass sie nicht geschehen sei. So erwähnt der Apostel Paulus Act. 26., wo er gleichfalls von seiner Bekehrung spricht, seiner Taufe gar nicht; doch ist er ja getauft. —

(Fortsetzung folgt.)

Ueber den Unterschied zwischen der evangelisch-lutherischen und der reformirten Kirche.

Von

K. Ströbel.

Dritter Artikel.

Die Schriftmässigkeit der evangelischen Abendmahlslehre und die Schriftlosigkeit der reformirten.

(Schluss.)

Auf die Darreichungsformel folgen bei Lucas die Worte: *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον*, wofür Paulus setzt: *τὸ ὑπ. ὑμ. κλώμενον*. Die letztere Redensart ist weniger eine Erklärung, als eine Erweiterung der erstern; vgl. Bengel: „*(Est) locutio concisa, hoc sensu: Quod pro vobis datur et vobis frangitur.*“ In dem *κλώμ.* liegt ein starker Beweis für die Unrichtigkeit der reform. Meinung, deren Vertheidiger sich auch nicht anders zu helfen wissen, als dass sie das Wort auf den Kreuzestod Christi beziehen, was in jeder Hinsicht unstatthaft ist. Denn zuvörderst hat der Leib des Erlösers am Kreuze nicht gebrochen werden dürfen Johann. 19, 36. Sollte sodann *κλάσαι* an unserer Stelle von keinem eigentlichen Zerbrechen, sondern bloss vom Tödten verstanden werden, so wäre diess ein Verstoss gegen den Sprachgebrauch, besonders gegen den N. Tstl., nach welchem das Wort ausschliesslich vom Brodbrechen vorkommt. Diese Bedeutung ist nothwendig auch hier festzuhalten und demgemäss zu behaupten, Paulus trage *κλάσαι* aus demselben Grunde auf *σῶμα* über, aus welchem anderwärts der Seele ein Essen und Trinken (Levit. 7, 20. 27.), der Rede ein Verbren-

nen (Jerem. 36, 27), den Dämonen ein Kniebeugen vor Jesu (Marc. 3, 11.) u. s. w. zugeschrieben wird. Der Ap. will nämlich dadurch zu erkennen geben, zwischen Christi Leibe und dem gebrochenen Brode bestehe eine eben so innige und genaue Verbindung, als zwischen der Seele und dem (essenden und trinkenden) Leibe, oder zwischen den Reden und dem ins Feuer geworfenen Buche, worinn sie verzeichnet waren. Der Text spricht sonach von einem Brechen im Abendmahle, nicht vom gewaltsamen Tode Christi, sonst müsste ein Ausdruck wie λύω (Johann. 2, 19) u. dgl. gewählt sein. So erklären schon die Alten unsere Stelle, wie auch der ref. Erklär. Vorst zugesteht, der selbst folgende Worte aus Chrysostomus beibringt: („*Sed gnare addit (Paulus): Quem frangimus? Hoc in Eucharistia videre licet: in cruce vero non amplius, sed plane contra. Os enim ejus, inquit, non confringetur. Ceterum quod non est passus (Christus) in cruce, id patitur ἐπὶ τῆς προσφορᾶς (in oblatione) propter te, et permittit sese frangi, ut omnes impleat.*“ — Wahrhaft lächerlich klingen bisweilen die Nothbehelfe, wodurch sich die Reform. des Wortes κλώμ. zu entledigen suchen. So heisst es in einer Auslegung des Heidelb. Katechism., in Bezug auf unsere Stelle: „Was hat Christus in seinem Leibe gethan? Antw.: Er ist Gott seinem Vater gehorsam gewesen, und hat als ein Brod sich von ihm handthieren lassen.“ — Noch können mit Recht die Worte ὑπὲρ ὑμῶν gegen die hervorgehoben werden, die mit Oekol. unter dem σῶμα ein *corpus typicum* verstehen. In dieser Hinsicht sagt Mart. Chemnitz: „*Notatio addita vocabulo corporis, quod scilicet pro vobis traditur, omnino cogit, ut non aliter, quam in propria et nativa significatione accipiatur, de illa scilicet substantia humanae naturae, quae de spiritu sancto concepta, de Maria nata, et cruci affixa est.*“ Desgleichen Joh. Gerhardt: „*Neve ulla restaret dubitatio, addit Christus se exhibere illud ipsum corpus, quod pro nobis in mortem traditum, flagellatum, crucifixum, et ex mortuis resuscitatum.*“ Damit stimmen auch die römischen Ausleger überein. Bellarmin: „*Corpus proprie, non tropice, accipiendum probatur hoc modo. Ista additio: Quod pro vo-*

Digitized by Google

bis datur, non videtur apposita alia de causa, quam ut distingueret corpus Christi, quod dabatur discipulis, ab alio, quod eis non dabatur;“ und an einer andern Stelle: „*Dicent, panis (et vinum) est signum seu figura veri corporis et sanguinis pro nobis traditi et effusi. Contra, nam illae voces in (casu) recto positae διδόμενον et ἐκχυνόμενον debent conjungi cum substantivo in recto, non in obliquo. Ergo junguntur cum eo, quod dicitur corpus et sanguis, non cum vocibus in obliquis positis, id est, corporis et sanguinis. Ergo aut verum corpus et sanguis sunt in Eucharistia, aut corpus et sanguis significative, id est, panis et vinum, tradita sunt pro nobis ad crucem et mortem, quo nihil absurdius fingi potest.*“ Sogar einige Reform. halten diess für richtig, z. B. Vorst, welcher bemerkt: „*Voci corpus addita est descriptio quaedam; videlicet, quod pro vobis datur, vel, ut S. Paulus habet, quod pro vobis frangitur. Atque descriptio ista intelligenda sine dubio est de ipso corpore Christi proprie dicto, quod de virgine natum, ac in cruce suspensum fuit. Non corporis Christi signum pro nobis datum atque fractum est, sed corpus Christi ipsum.*“ —

Von dem Zusatze des Luc. und Paul.: τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμ. ἀνάμν. wird weiter unten die Rede sein.

Der zweite Theil der Einsetzungsworte beginnt bei Lucas und Paulus: ὡσαύτως (sc. ἔλαβε) καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι κ. τ. λ. Unter ποτήρ. ist nicht der blose Wein zu verstehen, wie einige Reformirte aus Scheu vor einer *Synecd. contin. pro contento* behaupten; eine Scheu, die freilich in diesem Falle leicht zu erklären ist, uns aber nicht bewegen kann, an etwas anderes, als an den mit Wein gefüllten (vgl. Matth. 26, 29. u. s. w.) Kelch zu denken; denn ein „*ποτήριον h. l. vinum*“ und „*Bibite de hoc omnes*“ erscheint uns doch als ziemlich willkührlich. — Matth. und Marc. wiederholen die schon oben erwähnten Worte: εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς, woran ersterer den Befehl Christi knüpft· πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες, während letzterer blos die Erfüllung dieses Befehls berichtet. Diess veranlasst Bengel'n zu der wohl nicht unbegründeten Bemerkung: „*Hoc* (die Worte des Marc.) *verbis Domini inter-*

jectum argumento est, illud: Hoc est corpus meum: hic est sanguis meus, dictum esse, dum ederent, dum biberent. — Die Aufforderung *πίετε ἐξ αὐτ. π.* ist in mehrfacher Hinsicht wichtig. Werden die Worte für sich allein betrachtet, so enthalten sie, namentlich wegen des *πάντες*, einen starken Gegensatz gegen den kathol. Missbrauch der Kelchentziehung und dessen lächerliche Vertheidigung mittelst der Concomitanzlehre, nach welcher die Laien Christi Blut mit seinem Leibe essen und die Priester den heil. Leib mit dem Blute trinken sollen; ganz im Widerspruche mit dem N.Tstl. Texte. Vgl. *Bengel:* „*Incivile veteres duxere panem bibere: neque nostrum est potum Domini edere.*“ Wie seltsam ist es doch, dass ein administrirender Geistlicher in ein und derselben Abendmahlsfeier Christi Leib und Blut zweimal, jeder andere Communikant nur einmal geniessen soll! — Sehen wir ferner die Worte im Zusammenhange mit dem folgenden (*τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου*) an, so sind sie ein klares Zeugniss gegen die reform. Meinung, welche die Unwürdigen vom Genusse des Leibes und Blutes Christi ausschliesst. Denn der Herr heisst hier alle Jünger das trinken, wovon er nachher spricht, es sei sein Blut. Dass wirklich alle zwölf Apostel an der Spendung des Brodes und Kelches Theil nahmen, ergiebt sich aus Marc. V. 17. 23.; vgl. auch Matth. V. 20. Luc. V. 14. Judas Ischarioth empfing also, gleich den übrigen Aposteln, das heil. Abendm., wie zum Ueberflusse von Luc. V. 21. noch ausdrücklich bezeugt wird, wo der Erlöser, unmittelbar nach der Vertheilung des gesegneten Brodes und Kelches, die scharf an das Vorhergehende angeschlossenen Worte gebraucht: Die Hand meines Verräthers ist mit mir über Tische. Die Theilnahme des Judas am heil. Nachtmahle ist auch von den Kirchenvätern und Reformatoren, sowie von den römischen Exegeten, ingleichen von Calvin, Whitaker, der belg. Confess. u. s. w. anerkannt worden und nur in der neuern Zeit hat man aus dem 13. Cap. Johann. — mit Beziehung auf die Worte *μετὰ τὸ δειπνῆσαι*, bei Luc. und Paul. — das Gegentheil folgern wollen; offenbar mit Unrecht. Johannes gedenkt ja an jener Stelle des heil. Abendm. gar nicht; wie will man denn aus seinem Still-

schweigen einen Schluss gegen die ausdrücklichen Erklärungen bei Marc. und namentlich bei Luc. machen? Ohne willkührliche und gewaltsame Hypothesen lässt sich die Gegenwart des Verräthers nicht ableugnen; wird sie aber zugestanden, so fällt eine der stärksten Stützen des reformirten Dogma's. Denn das, was die Apostel, also auch Judas, assen und tranken, war nach des Herrn Versicherung sein Leib und Blut. Den Reformirten bleiben nur zwei Auswege: entweder, sie müssen behaupten, laut der Darreichungsworte werde im Abendm. nichts als Brod und Wein empfangen; von einem, wenn auch nur geistl. Genusse des L. und Bl. Christi sei aber keine Rede (denn sonst könnte der Erlöser nicht πίετε πάντες gesprochen haben); — oder sie müssen annehmen, der Herr habe ein doppeltes Abendm. eingesetzt, eins, Brod und Wein, für die Unwürdigen, das andere, die geistl. Theilnahme an seinem L. und Bl., für die Würdigen; — zwei Auskunftsmittel, von denen immerhin unentschieden bleiben mag, welches den Text am unbarmherzigsten zerquält. — Der Sinn der bei Matth. und Marc. folgenden Worte: τοῦτο (γάρ) ἐστι τὸ αἷμά μου, ist bereits oben entwickelt worden; hier nur noch einige beiläufige Bemerkungen. Auf Veranlassung des τοῦτο (an unserer Stelle) bringen Vorst u. a. ref. Ausleger einiges bei, was nothwendig auf die richtige Erklärung geführt haben würde, hätten nicht dogmat. Vorurtheile im Wege gestanden. Vorst wirft die Frage auf, wie man Christum zu verstehen haben würde, wenn er gesprochen hätte: *Hoc est vinum.* Er leugnet, dass in diesem Falle das *Pron. demonstr.* auf den vorher erwähnten Kelch bezogen werden dürfte und setzt hinzu: „*Digitus quidem ejus, qui dicit: Hoc est vinum, simul ad ipsum quoque vas dirigitur; sed vocabulo hoc non it ille significatum, quod ipsum quoque vas demonstret. Ipsius vasis quidem rationem ille prorsus nullam habet, et vocabulo hoc demonstrat solum vinum, prorsus quasi vas nullum adesset, et vinum jaceret nullo vase comprehensum.*“ Statt nun aber diese richtige Bemerkung auf die vorliegenden Worte anzuwenden, zieht er sich auf eine Weise zurück, die seine dogmat. Befangenheit doch allzu stark verräth. Er giebt nach, so gut das Pronomen in

jenem fingirten Falle heissen musste: *Hoc, quod accipere et bibere te volo*, eben so gut könne es auch in den Einsetzungsworten bedeuten: *Hoc, quod accipere et comedere vos volo*, macht aber zwischen diesen beiden Redensarten einen seltsamen Unterschied. Er sagt: „*Ceterum hoc discrepant locutiones istae, quod, quid illud sit, quod accipiendum atque bibendum est, id ex praedicato demum est intelligendum, et ex ipso vocabulo vinum quidem: quid autem illud esset, quod accipiendum atque edendum erat, non ex praedicato corpus demum intelligendum discipulis fuit.*“ — Nicht zu übersehen ist das γάρ bei Matth., das den Grund angiebt, warum Christus Alle aus dem dargebotenen Kelche trinken heisst. Er will sagen: der Kelch enthält einen himmlischen Trank; darum trinket Alle daraus; — ein Umstand mehr zum Beweise, dass auch ein Judas und die ihm Gleichgesinnten an den himmlischen Gaben des Abendm. Theil nehmen. — τὸ αἷμά μου. An diese Worte knüpfen wir einige Behauptungen Olshausens, die auch sonst häufig gehört werden und wenigstens indirect zum Verständniss der evangel. Abendmahlsexegese beitragen. Er meint, „nicht der ganze Christus, und zwar der am Kreuz gestorbene, werde im Abdm. genossen, sondern eine Wirkung von ihm, und zwar von dem verklärten Erlöser. Der Herr habe den ganzen Kuchen, den er zerbrach, mit seinem Leibe verglichen, nicht aber jedem Jünger das σῶμα gereicht, sondern wie einen Theil des Kuchens, so einen Theil des σῶμα, d. i. σάρξ. Wie aber nicht jeder das ganze σῶμα erhalten habe, so auch nicht jeder das ganze αἷμα, nämlich nicht den ganzen, die Fülle des Blutes bezeichnenden Becher, sondern alle hätten sich in den Einen Becher getheilt; der Eine, Christus, habe sich unter sie alle vertheilt, auf dass er in ihnen und sie in ihm lebten. Die Ansicht, dass der ganze Christus im Abendm. gegenwärtig sei, leite auf Luther's unbiblische Lehre von der Ubiquität des Leibes Christi und der rechten Hand Gottes.“ — Eine Rechtfertigung der in der heil. Schrift festbegründeten Lehre von der Allgegenwart Christi ist hier nicht am Orte; vielmehr beschränken wir uns darauf, die obige Theorie mit den Einsetzungsworten zu vergleichen, mit denen sie freilich

Digitized by Google

nur in Nebenpunkten harmonirt. Allerdings hat jeder Apostel nur einen Theil des gesegneten Brodes und Weines empfangen, und will man, nach Art der Kirchenväter, diesen irdischen Gaben die Benennung der himmlischen beilegen, so kann man auch von Theilen des Leibes und Blutes Christi sprechen; aber natürlich nicht im eigentlichen, sondern blos im symbol. Sinne. Bei seinen übrigen Behauptungen hingegen hat Olshausen die Einsetzungsworte so weit aus den Augen gesetzt, dass er selbst die Befürchtung ausspricht, seine Ansicht könne so herauskommen, „als sei nicht Christus im Abendmahl, sondern etwas Anderes, nämlich die Wirkung von ihm.“ Eben so versieht er sich auch der Frage, „wie bei der Stiftung des heil. Abendm. Jesus von seinem verklärten Leibe habe reden können, da er noch den sterblichen Leib trug?“ Es ist ihm nicht gelungen und konnte ihm nicht gelingen, diese Bedenken zu heben, noch weniger aber die harte Rede von einem zertheilten und zerstückelten Christus zu beweisen. Einen solchen zerbröckelnden Genuss, den die Reformirten nicht ohne Grund als Kreophagie und Hämatopotie bezeichnen und dabei fragen, ob Speise und Trank nicht endlich einmal aufgezehrt werden, kennt der unbefangene Glaube nicht, der ja aus der heil. Schr. weiss, dass Christus nicht so gesprochen hat, wie Olshausen will, nämlich: das ist ein Theil und eine Wirkung von meinem verklärten Leibe und Blute, sondern: das ist mein Leib (mein Blut), für euch (am Kreuze) gegeben (vergossen). Die evangelische Kirche thut daher wohl, immer auf den einfachen und klaren Worten des Testaments ihres Herrn zu verharren, welche zwar für die Philosophie und Spekulation nur *terra incognita* und darum ein ewiges Aergerniss bleiben, für den Glauben aber leicht fasslich und verständlich sind. Statt also den Text und uns selbst mit unrichtigen Vorstellungen, wie die vom Herabströmen einer geistigen Kraft in's Abendm., oder von der Himmelfahrt der gläubigen Communikanten, sowie von einem verklärten Leibe Christi, zu zerquälen, welche Vorstellungen sämmtlich in der ersten Abendmahlsfeier keinen Platz finden konnten, halten wir uns an das, was wir aus Christi Munde wissen, verwer-

Digitized by Google

fen jene groben und sinnlichen Vorstellungen, wodurch die grübelnde und zweifelnde Vernunft sich mit der heil. Schrift abzufinden wähnt, entschlagen uns insonderheit der capernaitischen Gedanken über den stückweisen Genuss der himmlischen Elemente des Nachtmahls und sprechen dagegen mit dem alten Kirchengesange: *Sumit unus, sumunt mille; quantum isti, tantum ille, nec sumtus absumitur.*

Τὸ (sc. αἷμα) τῆς καινῆς διαθήκης, „*sanguis meus, qui est novi testamenti.*“ (Bengel.) — Der Gedanke ist: durch diess mein Blut wird gegründet, gestiftet ein neuer Bund zwischen Gott und den Menschen. In dem Worte *καινὴ* liegt ein Gegensatz zu dem Exod. 24, 7. 8; Hebr. 9, 19. 20. erwähnten ersten Bunde. Wie dieser nicht ohne Blut gestiftet ward, so konnte auch der neue nur durch Blut gegründet und fest gemacht werden; denn anders hätte er keine Kraft gewonnen. Es steht daher in dieser Beziehung das *αἵμά μου* dem *αἷμα τῶν μόσχων καὶ τράγων* gegenüber, gleichsam als hätte Jesus sagen wollen: der Mittler des A. Test. nahm Thierblut, mit den Worten: das ist das Blut des Testaments, das Gott euch geboten hat! — als das Blut des N. Test. aber reiche ich euch mein eigenes dar. Bengel: „*Demonstratur praesens ipse sanguis verus Christi, perinde ut in formula mosaica sanguis victimarum; nam ad illam formulam respicitur.*“ — *τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον.* Olshausen bemerkt richtig: „die Behauptung, dass der Herr seinen Tod hier nicht als ein Sühnopfer, sondern als ein Bundesopfer darstelle (die Dr. Paulus ausspricht), wird durch den ausdrücklichen Zusatz: *ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* (Matth. 26, 28.) hinlänglich widerlegt.“ Denn dieser Zusatz (der stillschweigend schon in den vorhergehenden Worten enthalten, daher auch von Marc. nicht besonders hervorgehoben ist) kann doch nichts Anderes sagen wollen, als dass Christi Blut darum für uns vergossen sei, weil ohne Blutvergiessen keine Vergebung geschieht; Hebr. 9, 22. Wird denn aber das Blut des Erlösers nicht für alle Menschen vergossen, dass hier blos steht: für Viele? Es ist beides wahr; nicht zwar so, wie Einige wollen, dass Viele und Alle einerlei sei („Alle, deren eben Viele sind“), sondern

Digitized by Google

weil nach Gottes gnädiger Absicht alle Menschen an der Erlösung Antheil nehmen sollen, diese auch kräftig und hinreichend ist, die Sünde der ganzen Welt auszutilgen, so sagt die Schrift, Christi Blut sei für Alle vergossen, wie es denn auch bei Lucas ohne Einschränkung heisst: *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον.* Aber nicht Alle glauben an die geschehene Erlösung, haben also auch an dem vergossenen Blute keinen heilbringenden Antheil; daher heisst es an unserer Stelle: es wird für Viele vergossen, nämlich *quoad efficaciam salutarem.* Daraus folgt aber nicht, dass blos die Würdigen des Blutes Christi im Abendmahl theilhaftig werden, sondern nur soviel, dass die Gottlosen der segensreichen Wirksamkeit des himmlischen Trankes verlustig gehen und diesen vergeblich, ja zu ihrem eigenen Verderben, wie der Apostel Paulus lehrt, geniessen.

Bei Paulus heissen die Worte vom Kelche: *τοῦτο τὸ ποτήριον, ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι.* Luc. hat fast eben so, nur mit Hinweglassung von *ἐστίν.* Haben wir diese Fassung der Darreichungsformel für synonym mit der bei den ersten Evangelisten vorkommenden zu halten? Dass Luc. und Paul. in keinem Widerspruche mit Matth. und Marc. stehen, vielmehr dem Hauptgedanken nach mit ihnen übereinstimmen, dürfte nicht leicht Jemand leugnen; eine andere Frage aber ist, ob diese Uebereinstimmung sich soweit erstrecke, dass z. B., wie Manche wollen, das Subjekt bei dem einen Evangelisten gleichbedeutend sei mit dem bei den übrigen; wonach also auch die Prädicate synonym zu fassen wären. Es haben sowohl reform., als evangel. Ausleger diese Meinung gehegt, doch mit dem Unterschiede, dass erstere den Sinn der Darreichungsformel aus Paulus schöpfen und die übrigen Berichterstatter darnach beurtheilen wollen; letztere hingegen mit vollem Rechte dem Texte des Matthäus, als dem deutlichern, den Vorzug gaben. Doch, die wörtliche Identität der Formeln lässt sich durchaus nicht erweisen, noch weniger aber ein Grund angeben, warum die spätern Referenten die einfache Darstellung ihrer Vorgänger mit einer umschreibenden, pleonastischen vertauscht hätten. Wie sind nun aber die Worte zu verstehen? Die Reformirten

sagen natürlich gleich: Dieser Kelch bedeutet das N. Testament u. s. w. Somit müsste der Kelch gar mancherlei bedeuten: bei Matth. und Marc. das Blut Christi; bei Lucas das N. Test.; bei Paulus (1 Cor. 10, 16.) die Gemeinschaft des Blutes Christi. Wir fassen die Stelle in ihrem einfachsten Sinne. „Dieser Kelch ist das N. Test.“, ist analog wie wir sprechen: dieses Buch ist das N. T., für *instrumentum seu vehiculum Novi Testamenti*. *ἡ καινὴ διαθ. ἐν τῷ αἵμ. μου* entspricht dem *τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι*, Ephes. 5, 26. Nach Winer bezieht sich aber *ἐν* „immer auf das Innere und Geistige, auf das, worin etwas anderes geistig enthalten ist“; es drückt also hier eine innere, geistige Gemeinschaft und Vereinigung aus, die zwischen dem, was hier das N. T. heisst und dem Blute Christi besteht. Aeltere evangel. Erklärer fassen daher das *ἐν* für „*cum sanguine meo*“; dem Sinne nach nicht falsch, da die Präposition, nach Winer, auch von dem gebraucht wird, „womit Jemand versehen ist.“ Wie also die Taufe das Wasserbad im Worte ist, so der Kelch (des Abendmahls) das N. Test. in Christi Blute, wegen der innigen Verbindung, die in beiden Fällen zwischen dem höhern und niedern Gegenstande eintritt. Gegen diese Fassung kann nicht eingewendet werden, dass bei Erweiterung des Hauptworts durch Nomina mit Präpositionen der Artikel wiederholt werden müsse (*ἡ καινὴ διαθ. ἡ ἐν τῷ ἐμ. αἵμ.*); denn dieser Einwand würde auch jede andere Auslegung treffen. Wäre aber die Wiederholung des Artikels ein feststehender Sprachgebrauch (was sie nicht ist), so hätten wir sogar einen Grund mehr für die Richtigkeit unserer Erklärung; denn dann müssten die Worte, mit veränderter Interpunktion, so lauten: „Dieser Kelch, das N. T., ist in meinem Blute“; was die innere Vereinigung des sichtbaren und unsichtbaren Elementes noch deutlicher hervorheben würde. — Der Unterschied der Worte vom Kelche bei Paulus und Lucas auf der einen und bei Matth. und Marc. auf der andern Seite ist sonach der nämliche, wie zwischen *εἶναί τι ἔν τινι* und dem einfachen *εἶναί τι*, oder wie zwischen *ἔν τινι* und *τί*. — Bei Lucas lesen wir noch den Zusatz: *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον*, der eine

enallage casuum, oder wie es Winer genannt wissen will, einen *casus absolutus* enthält: „*nam poculum plenum non effunditur, sed ebibitur.*“ Solche *casus absoluti* kommen auch sonst im N. T. häufig vor; Joh. 1, 4; 21, 12; Apoc. 1, 5; 8, 9; 2 Cor. 8, 23; u. s. w. Es ist also mit Luther zu übersetzen: das für euch vergossen wird. Die Worte schliessen sich genau an die entsprechenden bei Matth. und Marc.: *αἷμα τὸ περὶ πολλ. ἐκχυν.* (Die sinnverwandten Präpos. *περὶ* und *ὑπὲρ* werden, nach Winer, für einander gesetzt). — Wir haben hier abermals einen Grund gegen die reform. Auslegung. Wäre diese richtig, so müsste wenigstens ein Theil des Kelches (ja eigentlich der ganze), zur Versinnbildung des vergossenen Blutes Christi, auf die Erde geschüttet werden, nach Art der heidnischen Libationen. Luther: „Was vom Giessen die Apostel sagen, vom Brechen Paulus, kann keine dem Leibe Christi zukommende Aehnlichkeit abgeben.“ — Schon beim ersten Theile des heil. Mahls hatte Jesus gesprochen: das thut zu meinem Gedächtniss. Nun fügt er auch der Austheilung des Kelches die Worte bei: *τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἄν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*, 1 Cor. 11, 25. Hierin wollen die Reformirten den Sinn finden, das Abendm. gewähre nur eine Erinnerung an den abwesenden Erlöser. Treffend bemerkt dagegen Bengel: „*In primo isto actu praesentem adhuc Jesum habebant, adeoque recordationi non erat proprie locus.*“ Wenigstens die erste Nachtmahlshandlung konnte kein „Gedächtnissmahl“ (im reform. Sinne) sein. Was aber das Sakr. damals nicht war, das ist es auch jetzt nicht; denn zweierlei Sakr. hat Christus nicht eingesetzt, sondern er will die erste Feier als Norm aller folgenden betrachtet wissen. Die obigen Worte enthalten den Befehl, das eben eingesetzte Mahl des Leibes und Blutes Christi wiederholt zu begehen, nicht als Gedächtnissfeier des abwesenden, sondern als Erinnerung an das Leiden und Sterben des gegenwärtigen Herrn. Eine solche Erinnerung ist im Wesen des Abendmahls gegründet und schon die zwölf Apostel wurden durch die Worte: das ist mein Leib, für euch gegeben, mein Blut, zur Vergebung eurer Sünden vergossen, zu einer lebendigen Betrachtung des Todes Jesu ermuntert.

(Vrgl. auch, was Paulus, v.26., zur Erläuterung jenes Befehls sagt.) Ohne das Gebot: τοῦτο ποιεῖτε κ. τ. λ. könnten wir übrigens das Abendm. nicht als eine für alle Zeiten gestiftete Feier ansehen, es müsste denn ein apostol. Ausspruch, wie 1. Cor. 11, 26., jeden Zweifel niederschlagen. Sonst aber müssten wir von dieser Handlung eben so urtheilen, wie etwa vom Fusswaschen, von der Salbung (Jak. 5, 14.) und ähnl. Gebräuchen des urchristl. Zeitalters, die wir nur als Adiaphora gelten lassen. — Wie oft das Abendm. zu wiederholen sei, sagt Christus nicht ausdrücklich, doch deutet er es in dem ὁσάκις an. *Bengel:* „*Non praecipitur quoties: sed saepe edendum ac bibendum esse, indicatur.*“

Noch ist Mtth. 26, 29; Mrk. 14, 25. zu berücksichtigen, wenn gleich diese Stellen nicht eigentlich zu den Einsetzungsworten gehören. Christus versichert hier, er werde erst im Reiche seines Vaters wieder mit seinen Jüngern vom Gewächs des Weinstocks trinken. Die nämliche Betheuerung lesen wir auch bei Luk., wo sie überdiess noch auf den Genuss des Osterlammes ausgedehnt wird; 22, 16. 18. Hierbei findet sich hinsichtlich der Stellung die Verschiedenheit, dass die Worte bei Mth. und Mrk. nach, bei Luk. vor der Einsetzung des Abendm. erwähnt werden, woraus Olshausen schliesst, der Erlöser habe den angegebenen Gedanken mehrmals und zwar sowohl vor, als nach der Austheilung des Sakr. ausgesprochen; was gewiss auch die sicherste und richtigste Annahme ist, zumal da auch Luk. eine Wiederholung des Ausspruchs nach der Mahlzeit wenigstens andeutet. Wer jedoch Bedenken dagegen trägt, der folge der Ordnung bei Luk., als der genauer motivirten, und setze die Worte vor das Abendm. — Einige Ausleger wollen nun aus dem λέγω δὲ ὑμῖν, ὅτι οὐ μὴ πίω ἀπ᾽ ἄρτι — (Mrk. ἀμὴν λέγω ὑμ., ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ πίω —) schliessen, Christus habe selbst das Abendm. mit genossen; doch davon sagt der Text nichts. Olshausen bemerkt im Ganzen vollkommen richtig: „die Worte σῶμά (αἷμά) μου widerstreben dieser Annahme immer zu sehr; einfacher sagt man daher, das πίνειν ἐκ τοῦ γενν. τ. ἀμπ. geht auf den frühern Genuss der Weinbecher (Luk. 22, 17.), aus denen (vielleicht?) auch der Herr trank. Hierauf führt

auch besonders Luk. 22, 16, wo es vom Passalamm heisst: *οὐκέτι οὐ μὴ φάγω ἐξ αὐτοῦ κ. τ. λ.* Hier ist klar, dass nicht vom Brode im Abendm. die Rede sein kann, sondern vom Passamahl, so dass also der Sinn der Worte dieser ist: im Reiche Gottes werde ich ein neues Passamahl mit euch feiern. Man bemerke wohl, Jesus sagt nicht: *ἐκ τούτου τοῦ ποτηρίου*, sondern: *ἐκ τούτου τοῦ γενν.* Das *οὗτος* macht offenbar den Gegensatz mit *καινὸς* und die Rede geht daher in diesen Worten auf das Mahl im Allgemeinen zurück.“ Ob überhaupt Christus, wenn auch nur zu Anfange des Mahls, am Genusse des Weines Theil genommen habe, beruht lediglich auf Schlüssen und Wahrscheinlichkeiten. Die Worte Luk. 22, 17: *δεξάμενος ποτ. εὐχ. εἶπε· λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε ἑαυτοῖς* deuten doch so wenig auf ein Mittrinken Jesu, dass man auf ein solches kaum anders schliessen kann, als durch ein „*Videtur ipse bibisse prius.*“ *(Bengel.)* Doch wie dem auch sei, so ist schon der Sache nach unmöglich, dass der Erlöser das zur Sündenvergebung eingesetzte Abendm. selbst mit genossen habe; er theilte es aus und hiess die Jünger essen und trinken. „*Ipse Jesus non dicitur edisse et bibisse hic; neque enim pro ipso dabatur corpus et effundebatur sanguis.*“ Olshausen sagt treffend: „(In den Worten *λάβετε, φάγετε, πίετε*) spricht sich die Rezeptivität von Seiten der Jünger, welche die Gemeine repräsentiren, aus. Christus ist der Spendende, geistl. Hunger und Durst mit sich Stillende; die Gemeinde wird durch ihn ernährt. Aus diesem Verhältniss folgt, dass der Herr selbst Brod und Wein nicht mit genossen haben kann. Es ist hier von keinem Abschiedsmahle die Rede, bei dem Alle als coordinirt dieselbe Speise zum Zeichen inniger Vereinigung geniessen, sondern von einem Ernährtwerden gleich dem Kinde durch die Mutterbrust, wobei von keiner Wechselseitigkeit die Rede sein kann. Daraus lässt sich dann entnehmen, dass nach dem Sinne der heil. Handlung das Selbstcommuniziren der Geistlichen (wie es in der kathol. nicht nur, sondern hier und da auch in der evangelischen [? reformirten] Kirche gebräuchlich ist) nicht Statt haben sollte. Der fungirende Geistliche steht nämlich da an Christus Statt, die das

heil. Abendm. Geniessenden bilden die Gemeine; beim Selbstcommuniziren müsste der Geistliche beides in sich vereinigen, was widersprechend zu sein scheint.“ Wie dessen ungeachtet gesagt werden könne: „Wo indess der Gebrauch (des Selbstcommunizirens) einmal existirt und man sich nicht überzeugen kann, dass er unangemessen sei, da wird der Herr auch zu solcher Weise der Feier seinen Segen spenden,“ möchte sich nicht leicht absehen lassen; jedenfalls aber darf nicht unberücksichtigt bleiben, was die Schmalk. Art. erwähnen: „*Se ipsum communicare, humana persuasio est, incerta et non necessaria, imo prohibita. Nescit enim ille, quid faciat, cum absque verbo Dei opinioni et figmento humano obsequatur. Non etiam recte facit is (etiamsi res alioqui plana esset), qui Sacramentum proprium Ecclesiae, extra Ecclesiae communionem, sine verbo Dei, ex propria quadam devotione et affectione usurpare vult.*“

Noch ist unsere Stelle, besonders die Worte: ἐκ (τούτου) τοῦ γενν. τ. ἀμπ., wichtig, als einziges Zeugniss dafür, dass der Kelch im Abendm. nicht mit Wasser oder einem andern Getränke, sondern mit Wein gefüllt sein müsse, und wenn Mtth. und Mrk. die richtige Zeitfolge beobachtet haben, so erhalten wir zugleich ein *dictum probans* gegen die Transsubstant., aus Christi eigenem Munde, insofern er noch nach dem Mahle von einem „Gewächs des Weinstocks“ spricht. — ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης κ. τ. λ. Die Erklärung dieser Stelle von dem Zusammensein Christi mit seinen Jüngern nach seiner Auferstehung ist wohl kaum haltbar, nicht darum, weil diese Zeit, wie Olshausen sagt, nie allein βασιλεία τ. θ. heisst (denn für unsern Fall wäre es genug, dass sie doch so heisst); sondern weil jene Erklärung zum Verständniss von Luk. 22, 16. nicht ausreicht. Richtig fasst man also die Worte Christi nicht im eigentlichen, sondern im metaphorischen Sinne und bezieht sie auf das δεῖπνον τοῦ γάμου τοῦ ἀρνίου, Apok. 19, 9, wovon auch Luk. 22, 30. die Rede ist. Diess Abendmahl findet in jener Welt Statt; darum hat man sich aller materiellen und chiliastischen Vorstellungen davon zu enthalten und nicht mit Olshausen an verklärte, physische Nahrungsmittel zu denken. Es ist ein Mahl im geistlichen

Sinne des Worts, und die Redensart ὅταν αὐτὸ πίνω μεθ' ὑμῶν καινὸν κ. τ. λ. ist nicht von dem wirklichen Gewächs des Weinstocks zu verstehen, sondern als metaphorische Bezeichnung einer himmlischen, also übersinnlichen Sache anzusehen. Aus der geistlichen Auffassung dieses Abendmahls folgt natürlich noch lange keine Verschmähung der Auferstehung und Verklärung des Fleisches, wie Olshausen zu glauben scheint.

Soviel über die Worte der Einsetzung. Nächst ihnen kommt besonders in Betracht

1. Cor. 11, 26 ff.

Der Ap. knüpft mit ὁσάκις γὰρ ἂν κ. τ. λ. an v. 24. 25. an und erläutert, worinn die dort erwähnte ἀνάμνησις bestehen müsse. — ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον κ. τ. λ. Diese, in den 2 folgenden Versen wiederholte Aeusserung wird mit Recht von der evangel. Kirche als ein Hauptbeweis gegen die Brodverwandlung angeführt. — τὸν θάνατον τοῦ Κυρίου καταγγέλλετε. Beim Genusse des Osterlamms mussten sich die Israeliten erinnern, dass ihre Vorfahren aus der Hand Pharao's erlöst worden waren; die Christen aber sollen beim Abendmahl an den Tod ihres Herrn gedenken, durch den sie aus der Gewalt der Sünde und des Satans befreit sind. Das nennt der Ap. eine Verkündigung des Todes Jesu, wie denn auch die Juden ihre *lectio paschalis* eine *annunciatio* nannten; vgl. LXX. zu Exod. 13, 8: καὶ ἀναγγελεῖς. — ἄχρις οὗ ἂν ἔλθῃ, *usque dum venerit (in gloria)*. Die Worte enthalten eine Beziehung auf ἕως, Mtth. 26, 29: Das Abendm. soll begangen werden bis zum Tage des Weltgerichts, wo dann ein anderes (καινὸν) an seine Stelle tritt. Schön bemerkt hierbei Bengel: „*Quicquid nobis per abitum Christi decedere videtur, id per S. Coenam quasi per quiddam aequivalens compensatur, ut a discessu Domini ex oculis credentium, usque ad adventum ejus visibilem et gloriosum, Ipsum, quem tantisper non videmus, tamen habeamus.*“ — ἔλθῃ. „*Non dicitur reditus,*“ wie die Reform. behaupten, um damit ihre Meinung von dem abwesenden Christus zu vertheidigen; denn dann müsste ἀναστρέφειν, ὑποστρέφειν oder πάλιν ἔρχεσθαι stehen. Ueberhaupt wird die glorreiche Erscheinung des Herrn

am jüngsten Tage blos im Gegensatze zur Himmelfahrt (und auch da nicht allemal, vgl. Joh. 14, 3; mit Actor. 1, 11.) eine Rückkehr, sonst aber ein (sichtbares) Kommen (in den Wolken des Himmels) genannt. Denn der Herr braucht nicht erst wiederzukommen; er ist ja bei uns alle Tage bis an der Welt Ende. „*Ascensio potius Christi, quam adventus ad judicium, in Scriptura ut reditus describitur.*“ —

V. 27. ὥστε mit dem Indicat., zu Anfange eines neuen Satzes, ist in der Bedeutung *itaque* und ohne unmittelbare Verbindung mit dem Vorhergehenden zu fassen. Richtig Luther: welcher nun. — Die Partikel ἤ hat man oft für καὶ genommen, allein „ἤ steht im N. T. nie für καὶ, sowie καὶ nicht für ἤ.“ Man bemerke was Winer sagt: „ἤ für καὶ urgirte man aus dogm. Gründen 1. Cor. 11, 27: ὃς ἂν ἐσθίῃ τὸν ἄρτον τοῦτον ἢ πίνῃ τὸ ποτήριον τοῦ κυρίου, aber zu geschweigen, dass dort einige gute Codd. καὶ haben, lässt sich ἤ recht wohl erklären, ohne dem kathol. Dogma von der *Communio sub una* Vorschub zu leisten, s. Bengel und Baumgarten z. d. St.; wollte man aber ἤ scharf disjungirend nehmen, so würde mehr folgen, als die kathol. Ausleger folgern wollen können, nämlich die Möglichkeit, auch nur mittelst des Kelches zu communiziren.“ Hierzu nehme man die eben erwähnte Bemerkung Bengel's: „*Particula disjunctiva, si quis Paulum ea usum putat, tamen non separat panem et calicem.... Paulus bis, et cum pane, et cum calice, recordationem Domini Jesu, verbis Ipsius, postulat: v. 24. 25.; at apud Corinthios, in ea ratione, qua coenam Dominicam celebrabant, poterat aliquis simul et panem hunc edere, et calicem Domini bibere, et tamen seorsum panem hunc indigne edere, vel calicem hunc indigne bibere, Domini recordatione in alteram utram duntaxat partem violata; v. 21. Quodsi quis jam tum in illa confusione apud Corinthios panem sine calice, vel calicem sine pane sumsit, ob id ipsum indigne sumsit, et reus est factus corporis et sanguinis Domini.*“ Uebrigens war Pamelius *(ad Cyprianum de Lapsis)* der erste, welcher unser ἤ benutzte, um die Nothwendigkeit der *communio sub utraque* zu bestreiten. — τὸ ποτήρ. τοῦ Κυρ., der Kelch, den der Herr eingesetzt, zu trinken gebo-

ten hat. Ganz willkührlich ist die Beziehung von τοῦ Κυρ. auf das folgende ἀναξίως: „*indigne Domino*," was sich durch eine Berufung auf ἀξίως τοῦ θεοῦ, 1. Thess. 2, 12., nicht rechtfertigen lässt. — ἀναξίως. Diese Unwürdigkeit ist in der ungläubigen Gesinnung gegründet, aus welcher stets der Mangel an Heilighaltung des Abendm. hervorgeht. — ἔνοχος ἔσται κ. τ. λ., der versündigt sich an Christi Leibe und Blute, deren Genuss ihm im Abendm. zu Theil wird. Die Reformirten erklären bekanntlich: „Wer das Abendm. auf eine unziemliche Weise geniesst, d. h. so, dass er dasselbe wie eine gewöhnliche Mahlzeit geniesst, dass er dabei in einer Gott missfälligen Gemüthsverfassung ist, der macht sich einer Verachtung des Leibes und Blutes Christi schuldig, das dargestellt wird durch Brod und Wein." Was von dieser Auffassungsweise zu halten sei, soll zu V. 29. im Zusammenhange erörtert werden. — V. 28. Aus diesem Verse geht hervor, dass die Kirche, will sie anders ihre Glieder nach Kräften vor den angedrohten Strafen Gottes behüten, nicht allein die Berechtigung, sondern sogar die Pflicht auf sich habe, jeden, der sich zum heil. Abendm. meldet, auf seinen Seelenzustand aufmerksam zu machen, sich auch davon zu überzeugen, ob er dem Befehle des Ap. hinsichtlich der Selbstprüfung nachgekommen sei, und endlich diejenigen, die zum Genusse des Sakram. nicht geschickt sind, zurückzuweisen. Der Gebrauch der Privatbeichte und die Ausschliessung entarteter Gemeineglieder vom Tische des Herrn sind sonach als löbliche, dem Worte Gottes völlig gemässe Einrichtungen zu betrachten. — οὕτως, *sic demum;* nachdem er sich geprüft und zum Genusse des Sakr. fähig gefunden hat. Personen, die unfähig sind, sich selbst zu prüfen, z. B. Kinder, Wahnsinnige u. s. w., sollen sonach am Abendm. keinen Theil nehmen. Aus unserer Stelle, verglichen mit V. 27., ergiebt sich auch die Unrichtigkeit der reform. Behauptung, das Abendm. sei nur für die Gläubigen eingesetzt, daher sei es auch nur für Diese ein wahres Sakr., bestehend aus irdischen und himmlischen Gaben, für die übrigen Communikanten enthalte es blos sinnliche Bestandtheile. Allerdings sollen diess Mahl nur solche geniessen, die bei der vorhergegange-

Digitized by Google

nen Selbstprüfung einen, wenn auch noch so schwachen Glauben in sich gefunden haben; denn der Zweck des Sakr., Vergebung der Sünden auszutheilen, kann ohne Glauben nicht erreicht werden und in diesem Sinne ist das Abendm. allerdings nur für Gläubige gestiftet worden. Daraus folgt aber nicht, dass die Ungläubigen, die sich zum Tische des Herrn hinzudrängen oder einschleichen, blos einen Schein des Sakraments empfangen; sie geniessen das wahre, rechte Abendm., so gut als die Frommen, nur dass sie es ἀναξίως empfangen. Denn nur unter der Voraussetzung, dass jeder prüfungsfähige Christ, er sei gut oder böse, das vom Herrn gestiftete Mahl zu geniessen im Stande ist, kann das Gebot der Selbstprüfung einen Sinn haben. Nach der reform. Ansicht giebt es gar keinen unwürdigen Genuss des rechten, wahren Sakr., weil den Ungläubigen die Organe zum Empfange des eigentlich Sakramentlichen abgehen und weil die Einsetzungsworte keine Giltigkeit für sie haben. Eine Warnung vor unwürdiger Theilnahme an der Stiftung Christi würde also nicht weniger überflüssig sein, als z. B. die Warnung vor einem unwürdigen geistlichen Genusse seines Leibes und Blutes.

V. 29. Eine sehr wichtige Stelle. Wir geben zuerst die Erklärung des Einzelnen. Der Ap. sagt: „Denn wer unwürdig isst und trinket, der isst und trinket sich selbst ein Gericht, indem (weil) er nicht unterscheidet den Leib des Herrn.“ — γὰρ zeigt den Grund an, warum die vorher geforderte Prüfung nothwendig ist. — κρῖμα, ohne Artikel, ein Strafgericht. Es ist damit nicht die ewige Verdammniss (κατάκριμα), sondern eine zeitliche Strafe (V. 30.) gemeint, die nach Gottes Willen zur Züchtigung (V. 32.) dienen soll, die aber, wenn sie verachtet wird und keine Bekehrung erfolgt, allerdings die ewige Verdammniss nach sich zieht: „τὸ γὰρ κρῖμα εἰς κατάκριμα,“ Röm. 5, 16; vgl. auch unsere St., V. 32. Von diesem Strafgerichte heisst es nun, der Unwürdige ἑαυτῷ ἐσθίει καὶ πίνει, er zieht es sich selbst durch Essen und Trinken zu. Es ist also nicht die Rede von einem blos zufälligen und mittelbaren Zusammenhange zwischen dem unwürdigen Genusse und seinen Folgen, als verhängte Gott über die ungläubigen Communikanten irgend eine Strafe, die aus

Digitized by Google

der Natur der Sache nicht von selbst hervorginge; sondern der Zusammenhang ist ganz unmittelbar, natürlich und nothwendig. So wie einer, der Gift geniesst, sich eben dadurch den Tod holt, so folgt auch hier das κρῖμα von selbst aus dem unwürdigen Essen und Trinken. Es trägt seinen schlimmen Lohn als unausbleibliche Wirkung in sich, straft sich also selbst, und Gott braucht nicht erst eine besondere Strafe darauf zu legen. Denn nicht wegen, sondern durch den unwürdigen Genuss wird das κρῖμα herbeigeführt. Den Grund, warum das so ist, geben die Worte: μὴ διακρίνων τὸ σῶμα τοῦ Κυρίου, *„quod non discrimen facit inter corpus Domini et inter communem cibum; quid intersit non cogitat;“* genauer: wie Derjenige sich den Tod trinkt, welcher den Unterschied zwischen dem ihm dargebotenen Weine und dem darinn enthaltenen Gifte nicht beachtet, so geniesst auch der unwürdige Communikant sich das Verderben, weil er zwischen dem ihm dargereichten Brode und dem damit verbundenen Leibe Christi keinen Unterschied macht, sondern den letztern als eine eben so gewöhnliche, gleichgiltige und unschädliche Speise empfängt und betrachtet, wie das erstere, während er doch für den Ungläubigen ein Gift ist. Dass zu τὸ σῶμα ergänzt werden muss: καὶ τὸ αἷμα, bedarf so wenig der Erwähnung, als die verunglückte Glosse, die unter σῶμα die Kirche, als Christi geistlichen Leib, verstanden wissen will; denn hier ist die Rede *„de proprio corpore Domini Jesu.“*

Aus unserm Verse geht sonach klar hervor, dass die Ungläubigen an den unsichtbaren Gaben des Abendm. ebenfalls Theil haben und gerade dadurch sich das Gericht zuziehen. Diese Ueberzeugung ist auch von jeher in der Kirche die herrschende gewesen. Aus der Menge der Stimmen, die für sie sprechen, wollen wir nur einige namhaft machen. Cyprian sagt: *„Jacens stantibus, et integris vulneratus minatur, et quod non statim Domini corpus inquinatis manibus accipiat, aut ore polluto Domini sanguinem bibat, sacerdotibus sacrilegus irascitur.“* — Origenes: *„Quando sanctum cibum, illudque incorruptum accipis epulum, quando vitae pane et poculo frueris, corpus Domini manducas, et sanguinem ejus bibis, tunc Dominus sub tectum tuum ingreditur. Et tu ergo,*

humilians te ipsum, imitare hunc centurionem, et dicito: Domine, non sum dignus, ut intres sub tectum meum. Ubi enim indigne ingreditur, ibi ad judicium ingreditur accipienti.“ — Augustin: „*Et Judas proditor bonum corpus et Simon Magus bonum baptisma percepit, sed quia bono bene usi non sunt, mali male utendo bene deleti sunt.*“ — Ambrosius: „*Qua temeritate ore tuo poculum sanguinis preciosi percipies, quando furore verborum tuorum injuste est effusus sanguis!*“ — Chrysostomus: „*Christus Judam proditorem a coena non depulit, quia potius illi cibos detulit et divinorum munerum participem fecit.*“ Derselbe: „*Quomodo comparebit ante tribunal Christi, qui labiis et manibus immundis ausit corpus ejus attingere?*“ — Theodoret: „*Non solum undecim apostolis, sed et Judae proditori preciosum corpus et sanguinem impertiit.*“ — Basilius: „*Oportet igitur accedentem ad corpus et sanguinem Domini, ad rememorationem ejus, qui pro nobis est mortuus ac resurrexit, non solum purum esse a quovis inquinamento carnis et spiritus, ne ad judicium edat ac bibat, sed et evidenter ostendere et exprimere memoriam ejus, qui pro nobis mortuus est ac resurrexit.*“ Ferner: „*Quanto enim majus aliquid inest templo, secundum Domini vocem, tanto gravius et terribilius est, in animae impuritate constitutum, corpus Christi temere contingere, quam sit accedere ad arietes vel tauros.*“ — *Hieronymus: „Polluimus panem, id est, corpus Christi, quando indigni accedimus ad altare, et sordide mundum sanguinem bibimus.*“ — Leo: „*Ore indigno corpus Christi accipiunt.*“ An diese Zeugnisse der uralten christlichen Kirche schliesst sich die griechische und römische an und wir wollen aus jeder dieser beiden einen Gewährsmann anführen. Oekumenius bemerkt zu 1. Cor. 11: „*Sacratissimum Christi corpus manibus impuris accipiunt indigni et execrando ori suo admovent;*“ und Bernhard v. Cl. zu ders. Stelle: „*Ut eum Judas tradidit, grassati vero in eum ac debacchati sunt Judaei, ita ipsum contumeliis afficiunt, qui sacrosanctum ipsius corpus impuris manibus, uti tunc tenuere Judaei, suscipiunt et nefas ori offerunt.*“ —

Die entgegengesetzte Behauptung, dass die Unwürdigen nichts als Brod und Wein im Abendm. empfingen, ging von

den Reformirten aus, welche sich dabei, wie in so vielen andern Fällen, unbedenklich über die heil. Schrift hinwegsetzten und noch obendrein ihre Neologie als die uralte Kirchenlehre geltend machen wollten, die nur einige Jahrhunderte hindurch in Vergessenheit gerathen sei. In grosse Verlegenheit geriethen sie aber darüber, wie sie den Ap. Paulus zwingen könnten, ihrer Meinung zu huldigen. Zuerst versuchten sie es damit, ihm dreierlei Abendmahlsgäste einzureden: gläubige, ungläubige und schwachgläubige, welche letztern sie dann als diejenigen bezeichneten, die das Abendm. unwürdig genössen, aber dennoch Leib und Blut Christi empfingen, während den ungläubigen, die Paulus gar nicht erwähne, blos Brod und Wein zu Theil würde. Da sich der apostol. Text zu sehr gegen diese Glosse sträubte, so griffen sie nach einer andern, die sie auch im Wesentlichen noch bis auf diesen Tag festhalten. Sie erkannten nun blos zweierlei Communikanten an, indem sie die schwachgläubigen nicht mehr zu den gottlosen und unwürdigen, sondern richtig zu den würdigen und gläubigen rechneten, sich aber durch die Behauptung zu helfen suchten, jeder unwürdige Gast sei schuldig (v. 27.) am Leibe und Blute Christi, „*non edendo, sed spernendo.*“ So entstand denn zu den Worten: *μὴ διακρίνων τὸ σῶμα τοῦ Κυρίου*, eine Deutung, die bisher in der Kirche ungebräuchlich und früher selbst von mehren Reformirten gemissbilligt worden war, nämlich: „weil der Ungläubige Brod und Wein, wodurch des Herrn Leib und Blut symbolisirt wird, von gemeiner Speise nicht unterscheidet, nicht höher schätzt als diese, sich Ausschweifungen erlaubt, als wie bei gewöhnlichen Gastmählern, so u. s. w.“ Die handgreifliche Unrichtigkeit dieser Auslegung, welche vom Brode und Weine spricht, während der Text vom Leibe des Herrn redet, veranlasste den Calvin zur Aufstellung eines bekannten Unterschiedes, wodurch er zwischen dem neuen Testamente und seinen schweizerischen Auslegern eine Concordia zu Stande bringen wollte. Er gab nämlich dem Ap. zu, dass auch den Ungläubigen der Leib Christi angeboten werde; dagegen sollte Paulus ihm zugestehen, dass jene die angebotene Gabe nicht annähmen, sondern verschmähten. Die Unionsformel aber

Digitized by Google

sollte lauten: „*inter offerre et accipere longum discrimen*," oder: „*aliud est offerri, aliud recipi*." Dass Paulus sich glücklich schätzen werde, mit einem solchen Vergleiche wegzukommen, daran zweifelten seine gelehrten Interpreten so wenig, dass sie ohne Weiteres das Stichwort von Christi verschmähtem Leibe in die züricher Bibelübersetzung einschalteten, damit die gemeinen Leute desto leichter glauben möchten, der Ap. spreche 1. Cor. 11, 27. wirklich von nichts Anderem, als einer Versündigung an dem, nicht genossenen, sondern ausgeschlagenen und verschmähten Leibe des Herrn. (Vgl. *Walther. officina biblica; Calov. systema etc.*) So stark und deutlich zeugte also unser Text für die kirchliche Ueberzeugung, dass deren Gegner erst die Schrift verfälschen und Clauseln zu des Mittlers Testamente machen mussten, ehe sie überhaupt nur einen Schein von Zulässigkeit für ihre Satzungen gewinnen konnten. Ja selbst durch dieses, nicht einmal bei eines Menschen Testamente erlaubte Verfahren (Gal. 3, 15.) erreichten sie ihren Zweck nur unvollkommen. Denn wenn wir betrachten, wie V. 29. das Gericht über die Unwürdigen durchaus vom Essen und Trinken abhängig gemacht wird; wie dabei der Ap. des Brodes und Kelches gar keine Erwähnung thut, mithin an den Genuss der Abendmahlsgaben überhaupt gedacht wissen will; wie er endlich die Nichtunterscheidung des Leibes Christi in den genausten Zusammenhang mit dem Essen und Trinken und dem daraus entstehenden Gerichte bringt; so kann uns die reformirte Glosse zu diesem Verse doch kaum anders, als eine beabsichtigte Mystification erscheinen. Freilich können die Reformirten den eigentlichen Sinn der Stelle unter keiner Bedingung gelten lassen, sonst stürzt ihre ganze Abendmahlstheorie zusammen; dagegen bleibt es von Männern, wie Olshausen, unbegreiflich, wie sie die calvin. Auslegung unseres Verses für die richtige erklären und doch zugleich von Luther's Abendmahlslehre sagen können, sie sei diejenige, „welche im Wesentlichen sowohl mit der kirchl. Praxis, als auch mit den authentischen Erklärungen der Einsetzungsworte und dem Zusammenhange der Schriftlehren übereinstimme." Hier findet unbestreitbar eine grosse Täuschung Statt; denn ist

das wahr, was Olshausen behauptet: „In der Idee des Abendm. scheint mir nicht zu liegen, dass Alle, die es geniessen, den Leib des Herrn empfangen. Wiewohl nämlich der Leib des Herrn genossen wird, so wird er doch nicht mündlich empfangen (wie Luther sagt), da es ein geistiger Leib ist. Wo demnach die Organe für den geistigen Leib fehlen, der Mund des Glaubens, wo überall kein neuer geistiger Mensch durch die Taufe geboren ist, der genährt werden könnte, da kann auch der Leib des Herrn nicht genossen werden;“ — ist das wahr, so ist Luther's Lehre nicht für wesentlich richtig und schriftmässig, sondern für wesentlich falsch und schriftwidrig zu halten, wie Niemand leugnen wird, der unsere Kirchenlehre genau kennt.

V. 30. Zum Belege, dass die Unwürdigen sich nicht blos an Brod und Wein, als den Zeichen des Leibes und Blutes Christi, versündigen, was doch unmöglich so hart gestraft werden könnte; sondern dass sie gegen die himmlischen Gaben selbst freveln, macht der Ap. aufmerksam, wie sich das angedrohte Gericht unter den Corinthern äusserte. Denn nicht überall zeigt es sich in der nämlichen Gestalt, wie hier, nicht immer tritt es als Krankheit oder Tod hervor; gar oft erscheint es als eine andere zeitliche Strafe, die freilich selten genug als das erkannt wird, was sie ist und sein soll — *διὰ τοῦτο*, wegen des sträflichen Abendmahlsgenusses, — *ἀσθενεῖς καὶ ἀῤῥώστοι*, „*infirmi morbis minoribus et invalidi gravioribus.*“ Häufig sind diese Worte von geistlich Schwachen und Kranken verstanden worden, richtiger aber denkt man dabei an leibliche Schwachheiten und körperliche Krankheiten. — *κοιμάομαι*, schlafen; hier metaphor., entschlafen, sterben. Auch diess wollen Einige geistlich, vom Sündenschlafe, fassen; besser vom leiblichen Tode. Besonders auf diess Wort stützte man die Aunahme von dreierlei Communikanten und die Bezeichnung der unwürdigen als blos schwachgläubiger, d. h. als solcher, die doch immer noch unter die Gläubigen, wenn auch nur halb und halb, zu rechnen wären. Mit Recht erinnert Calov. gegen jene Annahme: „*Quod inter alia vocem dormiendi urgent, qua Apostolus*, 1. Cor. 11, 30. *mortem indignorum describat, in sacris tan-*

Digitized by Google

tum de morte fidelium usurpari, quod etsi ἀναχόλουθον sit, temere tamen ipsis a Postillatoribus conceditur, siquidem contrarium e libris Regum et Dan. 12, 2. *facile doceatur.*" Dass *κοιμ.* häufiger vom Tode der Gläubigen gebraucht wird, liegt in seiner euphem. Nebenbedeutung, welche jedoch auch in unserm Falle Anwendung findet. Denn einmal gilt hier, worauf Bengel aufmerksam macht, „*κοιμ. hic non denotat mortem diram;*" sodann und hauptsächlich will ja Paulus den zeitlichen Tod, sowie auch die körperlichen Leiden, zuvörderst nur als solche Gerichte betrachtet wissen, die nach Gottes Absicht zur Züchtigung, nicht aber zur ewigen Verdammniss gereichen sollen (V. 32.). Darum wählt er hier den euphem. Ausdruck, in dem Wunsche und der stillschweigenden Voraussetzung, dass die verhängten Strafen ihren Zweck nicht verfehlt, sondern bei den davon betroffenen Personen noch vor ihrem Abschiede aus dieser Welt eine ernste Reue und zuversichtlichen Glauben zu Wege gebracht haben möchten. — *ἱκανοί*, treffl. Luther: „ein gut Theil." —

V. 31. „Denn prüften wir uns selbst vor dem Abendmahlsgenusse, so zögen wir uns nicht durch unwürdige Theilnahme jene Strafgerichte, Körperleiden und Tod, zu." *διακρ.* hier soviel als *δοκιμάζειν*. — Zu *κρίνομαι* hier und im folg. V. wird bisweilen *ὑπὸ κυρίου* ergänzt, ja einige Auslegungen behaupten: „*ὑπὸ κυρ. referendum est ad κρινόμενοι, non vero ad παιδευόμεθα.*" Einfacher lässt man unser Verbum ohne jenen Zusatz stehen und denkt dabei, nach V. 29., an das Gericht, das durch den unwürd. Genuss selbst bewirkt wird.

V. 32. Wenn wir aber gerichtet werden, so werden wir vom Herrn gezüchtigt. — *παιδεύω*, hier, wie Hebr. 12, 6. 7. 10., Einen züchtigen, damit er zur Erkenntniss seiner Sünden, seines Mangels an Glauben, an Geduld oder andern christlichen Eigenschaften komme. Diese Züchtigung der unwürd. Communikanten soll ihrer ewigen Verdammniss vorbeugen; darum setzt der Ap. hinzu: *ἵνα μὴ σὺν τῷ κόσμῳ κατακριθῶμεν.* Wenn jedoch die Züchtigung nicht beachtet wird, wenn keine Reue und Bekehrung erfolgt, so geht es dem Unwürdigen eben so, wie der Welt, die in Sünden dahin lebt und sich durch Gottes Fügungen nicht bessern lassen

will. Beider Theil ist dann die ewige Strafe. Für diesen Fall schliesst das *κρῖμα*, V. 29., stillschweigend schon das *κατάκριμα* in sich, fasst also zeitliche und ewige Strafe zusammen, wie sich auch die Concordienformel über die Unwürdigen erklärt: „*Hi sibi ipsis judicium, hoc est, temporales et aeternas poenas indigna sua orali manducatione corporis atque sanguinis Christi rei fiunt.*“

V. 33. *ὥστε*, „*reprehensionem vitii bene sequitur remedium.*“ — *φαγεῖν*, bezieht sich hier sowohl auf das Abdm., als auf die in jener Zeit damit verbundenen Agapen, wie aus dem folg. Verse hervorgeht. — *ἐκδέχεσθε*, verstehen Mehrere davon, dass bei dem Liebesmahle die begüterten Christen ihre ärmeren Glaubensbrüder als Gäste aufnehmen und bewirthen sollten. Diess möchte, mit Rücksicht auf die Einrichtung der Agapen, kein unpassender Sinn sein; besser aber und übereinstimmender mit V. 21. 22., sowie mit 34., fasst man das Wort als ein Gebot an die reichen Christen, sich ihrer dürftigen Brüder nicht zu schämen, sondern gemeinschaftlich mit ihnen die Agapen und das Abendm. zu halten und darum auch so lange zu warten, bis die ärmern sich eingefunden hätten. Hochmuth, Genusssucht und andere unlautere Gründe, die zuletzt sämmtlich dem Unglauben ihre Entstehung verdankten, hatten diess bisher verhindert und dadurch des Herrn Mahl für Viele zu einem Mahle des Verderbens gemacht; darum fügt Paulus V. 34. noch die Ermahnung hinzu: Hungert aber Jemand (so dass er nicht warten kann, bis die ganze Gemeine versammelt ist), der esse daheim, auf dass ihr nicht zum Gericht zusammenkommt. — *συνέρχησθε εἰς κρῖμα*, vgl. mit *συνερχ. εἰς τὸ φαγεῖν*, V. 33., deutet wieder auf den innern, unmittelbaren Zusammenhang zwischen dem unwürdigen Genusse und dem daraus hervorgehenden Strafgerichte. Unmöglich kann also das Abendm. der Ungläubigen blos aus irdischen, sichtbaren Nahrungsmitteln bestehen, die ja nicht die Kraft in sich tragen, ihren Empfänger zu richten, zu züchtigen, oder zu verdammen, was allein Christus vermag. (*ὑπὸ Κυρίου παιδευόμεθα*, V. 32.). Denn schwerlich dürfte doch Jemand unter dem Gericht nichts weiter verstehen, als die natürlichen Folgen

der Völlerei bei dem Mahle, die freilich mit dem sinnlichen Genusse von Speise und Wein unmittelbar zusammenhängen würden. Vielmehr denkt sich gewiss jeder das κρῖμα als eine eigenthümliche und übernatürliche Strafe, die aber nur dann unmittelbar aus ungläubigem Abendmahlsgenusse erwachsen kann, wenn Christi Leib und Blut die Kost ist. Der Einwand, man dürfe darum nur an eine mittelbare Strafe denken, weil die himmlischen Gaben nicht zum Gericht eingesetzt wären, ist bedeutungslos, insofern jede Sache, sobald sie gemissbraucht wird, anders wirkt, als sie ihrer eigentlichen Bestimmung nach wirken soll. Man vergl. noch, was Calov. sagt: „*Ut verbum Domini omnibus ex intentione Dei spiritus et vita est, Joh.* 6, 63; *omnibus vitae est verbum, V.* 68; *omnibus est vivum et efficax, etiam qui non crediderunt, Hebr.* 4, 12; *toti mundo reconciliationem annunciat,* 2 *Cor.* 5, 19; *omnibus salutem afferre debet, Joh.* 5, 34; *ita et S. Coena intentione Dei omnibus corpus et sanguinem Domini dispensare debet, idque ad salutem ipsorum aeternam. Ideoque eo fine unitus est cum Verbo Spiritus, cum pane corpus Christi, quod vere est vivificum.*“ — Trifft nun die ungläubigen Communikanten nicht ein bloses *judicium superadditum*, sondern essen und trinken sie sich das Gericht, wie mag dann die reform. Theorie bestehen? Selbst ihr Vertheidiger, Olshausen, giebt soviel zu: „In diesen Stellen (1 Cor. 11, u. s. w.) wird dem Abendmahle ein spezifischer geistiger Charakter zugeschrieben, es wird eine Prüfung seiner selbst vor dem Genusse desselben gefordert und Segen und Fluch an dasselbe geknüpft. Dadurch wird die zwinglische Ansicht, dass das Abdm. blos ein Gedächtnissmahl sei, gleich von vornherein ausgeschlossen, weil derselben zu Folge kein spezifischer Charakter im Abendmahle denkbar ist.“ Soll aber Calvin's Meinung haltbarer sein, die doch nichts weiter ist, als eine rhetorische Ausschmückung der zwinglischen? Oder wo räumt die Glaubenslehre von Genf dem Sakramente des Altars irgend etwas Geistiges so spezifisch ein, dass sich ein klarer Unterschied zwischen dem Wesen des heil. Mahls und dem der Taufe, oder des göttlichen Worts herausstellte? Kann man,

Digitized by Google

nach calvin. Begriffen, den geistlichen Genuss Christi nicht eben so gut ausser, als im Abendmahl haben? —

Noch kommt bei Erörterung der apostolischen Abendmahlslehre die wichtige Stelle

1 Cor. 10, 15 ff.

in Betracht, deren Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden von Billroth so angegeben wird: „Bisher hatte der Apostel die Corinther durch Beispiele aus dem A. T. gewarnt: jetzt beruft er sich auf ihre eigene Einsicht, welche ihnen sagen müsse, dass, wie diejenigen, die das Abendmahl geniessen, des Leibes und Blutes Christi theilhaftig werden, so diejenigen, welche Opferfleisch mit dem Glauben an *εἴδωλα* essen, mit den bösen Dämonen, welche jenen Glauben an die Götzen in den Heiden hervorgerufen, in Berührung kommen."

Unser apostol. Ausspruch wurde von Luther so hoch gehalten, dass er ihn sein Herzblatt nannte, und in der That verdient er auch diesen Namen. Denn so viele Versuche gemacht worden sind, ihn im reformirten Sinne auszudeuten: immer ist er ein klares, durch keine exeget. Spiegelfechterei aus dem Wege zu räumendes Zeugniss für die Wahrheit unserer Abendmahlslehre geblieben.

Zunächst einige Bemerkungen über einzelne Worte. — V. 15. *ὡς φρονίμοις λέγω*. Diess setzt voraus, dass die Corinther schon hinreichend über das Wesen und die Bestandtheile des Abendmahls unterrichtet waren, dass sie also in diesem Punkte unter diejenigen Christen gehörten, „*quibus pauca verba, de hoc arcano, sufficiunt ad judicandum.*" Die Ap. müssen also die Lehre von dem gegenseitigen Verhältniss der sichtbaren und unsichtbaren Gaben des Sakraments für hochwichtig gehalten und besonders eingeschärft haben; sonst wäre unbegreiflich, wie selbst die im Glauben so schwache und zerrüttete Gemeine zu Corinth Einsicht genug in das göttliche Geheimniss besitzen konnte, um sogar über eine apostolische Beweisführung richten zu dürfen. —

V. 16. *τὸ ποτ. τῆς εὐλογίας* fassen viele Ausleger als Hendiad.: „der gesegnete Kelch." Dann erscheinen aber die folgenden Worte: *ὃ εὐλ.*, als überflüssig. Daher ist der

Genitiv besser eigentlich zu nehmen, entweder blos als *epitheton ornans*, oder man versteht *εὐλογία* in der kirchl. Bedeutung, wo es bekanntlich, eben so, wie *εὐχαριστία*, als Bezeichnung des Abendmahls überhaupt gebraucht wird. — *ὃ εὐλογοῦμεν.* Auf diesen Zusatz, verbunden mit dem *τοῦτο ποιεῖτε* der Einsetzungsworte, gründet sich der Gebrauch der Consecration. Vgl. *Form. Conc.: „Verba institutionis Christi in administratione Coenae Domin. recitentur: idque gravissimis de causis. Primum, ut satisfiat Christi mandato, qui inquit: Hoc facite: non igitur omittendum est, quod Chr. ipse in sacra Coena fecit. Praeterea, ut elementa panis et vini ad hunc sacrum usum sanctificentur seu benedicantur, ut D. Paulus inquit: Calix benedictionis, cui benedicimus, etc. Haec autem benedictio non alia ratione fit, quam verborum institutionis repetitione et recitatione.“* — *τὸν ἄρτον*, für *ὁ ἄρτος*. Aehnl. Cap. 7, 17. *„Casus pronominis relativi apud Graecos attice non respondet verbo sequenti, sed convenit cum substantivo antecedente. Contra relativum pronomen quandoque antecedens nomen in suum casum pertrahit, et id sibi conjunctum habet* (Mar. 13, 19; Act. 21, 16.)“ — *ὃν κλῶμεν.* Die Erwähnung des Brodbrechens ist ein Beweis, dass durch die Consekration keine Verwandlung der sichtbaren Elemente bewirkt wird. Nach der römischen Dogmatik hätte Paulus blos von einer *species panis* sprechen dürfen. — Soviel im Einzelnen. Bengel bemerkt noch über die Stellung des Kelchs vor dem Brode: *„Ordo hic commutatus argumento est, corpus Christi seorsum accipi, non quatenus sanguinem habet concomitantem.“*

Was nun die Auslegungen des ganzen Ausspruchs betrifft, so sind sie auf den ersten Anblick sehr verschieden, was zum Theil seinen Grund darin hat, dass *κοινωνία* in zweifacher Bedeutung vorkommt, entweder in dem Sinne von *communio, consortium, societas, conjunctio,* oder als *communicatio, participatio.* Doch laufen sämmtliche Erklärungen zuletzt auf einen und denselben Sinn hinaus, wenn ihnen anders nicht augenscheinlich falsche Bestandtheile beigemischt werden. Als die bemerkenswertheren Auffassungen möchten folgende zu nennen sein. Die meisten älteren evangel. Theo-

Digitized by Google

logen halten κοινωνία in der Bedeutung *communicatio, participatio* fest; doch nicht auf einerlei Weise. Luther und die Vrfssr. der Conc.-Formel nehmen κοιν. τοῦ αἵματ. (σώματ.) als Hendiad.: „*Panis, quem frangimus, est corpus Christi distributum, seu communicatum corpus Christi, quod inter eos distribuitur, qui fractum panem accipiunt.*“ Den Worten nach anders, wenn gleich in demselben Sinne, spricht sich Hollaz aus: „*Paulus suam propositionem ex propositione Christi elicit. Si namque id, quod discipulis suis dedit, fuit corpus Christi: sequitur, quod panis sit communio corporis Christi, seu propterea a Christo usurpatus, ut sit medium, per quod corporis Christi redderemur participes, non ut ventrem impleremus.*“ Dieselbe Interpretation, nur in etwas anderer Fassung, giebt Bengel: „*qui de hoc poculo bibit, est particeps sanguinis Chr.*“; er geht nämlich davon aus: „*Praedicatum hoc* (κοινωνία) *in abstracto positum indicat, Subjectum item in abstracto debere accipi: poculum, quo utimur: i. e. usus poculi.*“ An diese Erklärung schliesst sich die von Ernesti: „κοιν. ἐστὶ, *efficit nos participes;*“ wozu E. noch bemerkt: „*Hace interpretatio est consentanea Graecae linguae et contextui, at non potest proferri exemplum ex ullo scriptore Graeco, ubi panis dicatur esse communio, etiam nulla in Scriptura S. possunt proferri exempla.*“ (Der Mangel an gleichen Redensarten, namentlich bei Klassikern, erklärt sich hinreichend aus der Eigenthümlichkeit der Sache). — Die reformirtgesinnten Ausleger neigen sich dahin, κοινωνία in der Bedeutung *societas, communio* zu nehmen, erinnern jedoch gewöhnlich, „*vocem abstractam κοινων. non tam communionem ac societatem ipsam, quam illud, per quod communionem ac societatem habemus, significare.*“ So Vorstius: „*Apostolus scripsit, panem esse communionem corporis Christi, vel, quod idem est, per panem communionem corporis Christi nos habere.*“ Auch Melanchthon und seine Schüler verstehen unter κοινωνία „*id, quo fit societas cum corpore Christi.*“ Aehnlich Wahl: „τὸ ποτήρ. κ. τ. λ., *nonne efficit, ut in communionem sanguinis et corporis Christi veniamus?*“ Billroth endlich lässt beide Erklärungen von κοιν. (das Theilnehmen am Blute Christi,“ und „die Mittheilung, *communicatio*“) gel-

Digitized by Google

ten. — Nach meinem Dafürhalten dürfte es dem Texte am entsprechendsten sein, *κοινωνία* als *abstractum pro concreto* anzusehen, ähnlich, wie unser deutsches „Gesellschaft" für: Gesellschafter, — „Begleitung" für: Begleiter, u. s. w. gebraucht wird; wonach also hier zu erklären wäre: Das gebrochene Brod, der gesegnete Kelch ist dasjenige, was mit Christi Leibe und Blute Gemeinschaft hat, oder, womit Christi Leib und Blut in Gemeinschaft und Verbindung steht. Welcher von den angeführten Erklärungen man auch beistimmen mag, immer tritt zwischen den sichtbaren und unsichtbaren Abendmahlsgaben ein solches Band *(unio sacramentalis)* hervor, dass, wer jene geniesst, zugleich diese mit empfängt. Denn auch nach den reformirten Auslegungen wird der Antheil an Christi Leibe und Blute durch den Genuss des Brodes und Weines vermittelt. Die Reformirten sind daher gezwungen, zu Nebenerklärungen ihre Zuflucht zu nehmen, wodurch dem Texte nicht selten grosse Gewalt geschieht. Einige denken bei *ἐστι* wieder an ein Bedeuten; andere wollen unter *σῶμα τ. Χρ.* die Kirche verstanden wissen, die sonst allerdings der Leib Chr. heisst, aber nur im Gegensatze zu *αἷμα* diese Bedeutung nicht haben kann; noch andere übersetzen: „theilt uns der Becher nicht die Früchte des Todes Christi (oder die Vergebung der Sünden) mit!" Wenn *αἷμα τ. Χρ.* das heisst, was hat man dann unter *σῶμα* zu verstehen? Viele endlich denken an ein geistliches Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi und betrachten das Brod und den Kelch als ein „*medium, per quod fideles unimur Christo.*" Aber den geistlichen Genuss Christi, die Vereinigung der Gläubigen mit ihrem himmlischen Oberhaupte, dürfte der Apostel überhaupt kaum von irdischen Speisen abhängig gemacht haben. Hätte er es jedoch gethan, so würde er gewiss nicht das Blut des Herrn blos an den gesegneten Kelch, und den Leib blos an das Brod geknüpft haben, da ja das geistliche Essen mit dem Trinken stets in einen Act zusammenfällt. Nur dann würden die Reformirten befugt sein, ihre Meinung in unserer Stelle zu finden, wenn es im Texte hiesse, entweder: das Brod und der Kelch ist die Gemeinschaft des Geistes Christi; oder: der Glaube

ist die Gemeinschaft des Leibes und Blutes des Herrn; oder endlich: der Kelch, den wir segnen, ist der nicht die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi? u. s. w. — So wie die Worte vorliegen, kann an keinen andern, als den mündlichen oder sakramentlichen Genuss gedacht werden. „*Uti enim haec participatio distincte fit, sub diversis symbolis, ita non spiritualem, sed sacramentalem eam esse, certum est.*“ Vollkommen gegründet ist daher die Angabe des Sinnes unserer Stelle in der Conc.-Formel: „*Panis et cal. sunt corporis et sang. Chr. communicatio: ita quidem, ut omnes, qui hunc panem edunt, atque e cal. bibunt, vere accipiant atque participent verum corpus et verum sang. Christi.*“ — Der Erwähnung nicht unwerth dürfte hier noch sein die „*pulcherrima gradatio Lutheri: Mandatum Christi in S. Coena complectitur calicem: Calix continet vinum: Vinum est communicatio sanguinis Christi: Sanguis Christi complectitur Novum Testamentum, quia est sanguis N. Ti.: Novum Test. continet remissionem peccatorum: Remissio peccatorum conjuncta est cum gratia Dei.*“ V. 17. Den Zusammenhang giebt Bengel richtig so an: „*Probat, poculum et panem esse communionem. Nam panis per se non facit, ut vescentes sint unum corpus; sed panis id facit, quatenus est communio etc.*“ — ὅτι, *quoniam:* — εἷς ἄρτος, *sc.* ἐστὶν: Ein Brod ist es. „*Est autem unitas illa panis in sacra coena intelligenda ratione usus sacramentalis ejusdem, uti et ratione* ὁμογενείας *et materiae.*“ Dieses Eine Brod ist nun kein anderes, als das im vorhergehenden Verse erwähnte, „*qui frangitur, corporisque Christi communionem infert.*“ — ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν. Die οἱ πολλοί sind die Vielen, die grosse Anzahl Derer, die an dem Genusse des gebrochenen Brodes Theil nehmen. Diese alle sind Ein Leib: οἱ γὰρ πάντες κ. τ. λ. Dem Sinne, wenn auch nicht den Worten nach fasst also Glassius das erste Glied des V. richtig: „*ut igitur unus est panis ille, ita nos omnes unum sumus corpus.*“ Unter dem ἓν σῶμα ist nicht der geistliche Leib Christi, die Kirche zu verstehen, sondern, wie V. 16., der eigentliche, natürliche Leib, der im Abendm. empfangen wird. Darauf führt die Zusammenstellung mit ἄρτος. Warum sagt aber der Apostel:

ἐν σῶμ. οἱ. π. ἐσμ.? Die Reformirten erwiedern: weil die Gläubigen (so fassen sie hier das οἱ πολλ.) beim Abendm. in eine geistliche Gemeinschaft mit dem Erlöser treten; wir hingegen antworten: weil Alle, die von dem gebrochenen Brode essen, mit Christi Leibe sakramentlich vereinigt werden. So verlangt es der Text; denn im Folgenden wird nicht vom Glauben gesprochen, sondern es heisst: οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν. Das πάντες aber auf die Gläubigen zu beschränken, ist blos zulässig, wenn vorausgesetzt wird, dass sich unter einer bestimmten Zahl von Communikanten keine Ungläubigen befinden. Denn an und für sich heisst ja πάντες eben so wenig: die Gläubigen, als οἱ πολλοὶ: wir Alle; vielmehr bezeichnet das eine wie das andere Wort an unserer Stelle diejenigen, die, sei es würdig oder unwürdig, an dem Brode, welches die κοινων. τοῦ σώμ. Χρ. ist, Theil nehmen und dadurch sakramentlich mit Christi Leibe vereinigt werden. Darum sind die Communikanten alle Ein Leib und Ein Fleisch, weil sie alle Christi Leib und Fleisch in sich aufgenommen haben: die frommen zu ihrer Seligkeit, die bösen zu ihrem Verderben. Diese Auslegung hat schon in der ältesten christlichen Zeit gegolten. *Cyrill. Alex.* sagt: „*Perinde, ac si quis liquefactae cerae aliam ceram infuderit, alteram cum altera totam commiscet: ita necesse est, si quis carnem et sanguinem domini recipit, cum ipso conjungi, ut Christus in eo et ipse in Christo inveniatur.*“ Ferner: „*Non negamus, recta nos fide caritateque sincera Christo spiritualiter conjungi. Sed nullam nobis conjunctionis rationem secundum carnem cum illo esse, id profecto pernegamus. Idque a divinis scripturis omnino alienum dicimus. Audi Paulum dicentem: quia omnes unum corpus sumus in Christo, quia, et si multi sumus, unum tamen in eo sumus. Omnes enim uno pane participamus. An fortasse putas, ignotam nobis mysticae benedictionis virtutem esse? quae, cum in nobis sit, nonne corporaliter quoque facit, communicatione carnis Christi, Christum in nobis habitare? — Unde considerandum est, non habitudine solum, quae per caritatem intelligitur, Christum in nobis esse, verum etiam participatione naturali.*“ — *Hilarius:* „*Haec sumta et hausta faciunt,*

ut nos in Christo, et Christus in nobis maneat;" (in dem Gläubigen nämlich ist er als Seligmacher, in den Ungläubigen als Richter; beide aber nehmen ihn auf durch den Genuss des gesegneten Brodes und Kelches. Denn dass Paulus den letztern an unserer Stelle stillschweigend ausschliesse, ist eine falsche römische Glosse.) Die folgenden Verse, 18—20., handeln zwar nicht vom Abendmahl, haben aber insofern eine Bedeutung für unsern Zweck, als sie die Richtigkeit der gegebenen Auslegung bestätigen. Offenbar stellt hier der Apostel das heil. Abendmahl in eine Parallele mit den jüdischen und heidnischen Opfermahlen. Wie diese eine Verbindung zwischen den Gästen und dem Altare (V. 18.), oder den *δαιμονίοις* (V. 20.) begründen, so setzt das christliche Abdm. die Communikanten in Gemeinschaft mit Christi Leibe und Blute. Weder bei dem jüd., noch bei dem heidn. Opfermahle kann von einem geistlichen Essen und Trinken die Rede sein, sondern ein mündlicher Genuss bewirkt, dass die Opfernden, ohne Rücksicht auf ihren Gemüthszustand, *κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου*, oder *τῶν δαιμονίων* werden. Ein anderes Verhältniss kann nun, der Analogie nach, auch im Abendmahle nicht Statt finden: alle Communikanten, ohne Unterschied, müssen des Leibes und Blutes Christi durch mündlichen Genuss theilhaftig werden.

V. 21. ist darum zu berücksichtigen, weil mehrere Reformirte daraus erweisen wollen, den Unwürdigen werde des Herrn Leib nicht zu Theil. Sie stützten sich auf *οὐ δύνασθε*, was den Gedanken geben soll, ein Götzendiener (also ein Ungläubiger) sei gar nicht im Stande, die himmlische Speise zu empfangen. „*Unde* (so sagen sie) *nascitur argumentum: Sine quo non potest bibi poculum Domini, sine illo non potest accipi verum Sacramentum: Atqui sine fide etc.*" Der Schluss würde offenbar im günstigsten Falle zuviel beweisen, nämlich, dass auch der Genuss des gesegneten Brodes und Weines, die ja ebenfalls zum *ποτήριον* und *τράπεζα Κυρίου* gehören, für die Unwürdigen ein Ding der Unmöglichkeit wäre. Das ganze Argument ist ein Spiel mit dem Worte *δύνασθε*, das bekanntlich bald im absoluten, bald im relativen Sinne gebraucht wird; wie Glassius bemerkt: „*Ver-*

bum potestatis non raro vel pro verbo difficultatis ac molestiae, vel pro verbo debiti ac juris accipitur, Actr 4, 20.“ Letzteres ist hier der Fall, und die Worte des Ap. sind *de jure*, nicht *de facto* zu verstehen. Der Sinn soll also keinesweges sein, es könne gar keine gottlosen Empfänger des Leibes und Blutes Christi geben, sondern, es zieme sich nicht, es sei strafbar, dass dergleichen Personen am Mahle des Herrn Theil nähmen. *(Bengel: „Non potestis, sine maximo peccato“;* Andere: *„non rite* [oder: „nicht mit gutem Gewissen“] *potestis, ita ut Deo probetur et vobis prosit.“)* Ueberhaupt spricht unsere Stelle sehr deutlich gegen einen geistlichen Genuss. Abgesehen, dass ein solcher weder hier, noch im Vorhergehenden erwähnt wird, deutet auch der doppelte Gegensatz unseres Verses blos auf ein mündliches Essen und Trinken. Denn bei dem geistlichen kann Trank (*ποτήριον*) und Speise (*τράπεζα*) nicht von einander gefordert werden, wenn man anders nicht blos an die irdischen Gaben denken will. Abgesehen hiervon müsste ja auch *πίνειν* und *μετέχειν* zugleich eigentlich, vom mündlichen Genusse der Götzenopfer, und uneigentlich, von der geistlichen Theilnahme am heil. Abendmahle, gefasst werden. Was gäbe es aber sodann für einen seltsamen Gegensatz: Ihr könnt nicht zugleich das Abendmahl geistlich und das Götzenopfer mündlich geniessen? — Noch bemerkt Bengel zu *τραπέζης*: *„S. Coena convivium est, non sacrificium; in mensa, non in altari.“* —

Ausser den bisher erörterten Stellen, welche man als die eigentlichen *sedes doctrinae* zu betrachten hat, sind noch einige andere geltend gemacht worden, in denen sich wenigstens eine beiläufige Erwähnung des Abendmahls finden soll. Mit Uebergehung derjenigen, die blos den Namen der heiligen Handlung anführen, möchte zuerst zu beachten sein 1 Cor. 12, 13.: *καὶ πάντες εἰς ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν*, was gewöhnlich erklärt wird: *„omnes potum hausimus (in sacra coena) ad unum spiritum, s. ut unus spiritus essemus.“* Die Beziehung auf das Abendmahl sucht man namentlich durch die vorausgegangene Erwähnung der Taufe zu rechtfertigen. *Calov.: „Omnes in unum spiritum potamur, quod*

Digitized by Google

in s. coena fit, quemadmodum omnes in unum spiritum baptizamur in sacramento baptismi.“ In dem *πάντες* erblickt man sodann eine Hindeutung auf den allgemeinen, sakramentlichen Genuss des Blutes Christi. — Gegen diese Auffassung lässt sich indessen Manches einwenden. Eines Theils ist die Lesart *κ. π. εἰς ἕν. π. ἐπ.* wohl nicht völlig gesichert; wenigstens behauptet Bengel: „*Omissio τοῦ εἰς lectio firma.*“ Dadurch aber würde sich der Sinn bedeutend ändern: „*Omnes uno spiritu potati sumus, — unum spiritum imbibimus;*“ was höchstens noch vom geistlichen Abendmahlsgenusse gesagt werden könnte, wie es auch wirklich von Reformirten gefasst wird: „alle [gläubige] Christen sind getränkt, d. h. durch den Abendmahlsgenuss erfüllt worden mit dem Einen göttlichen Geiste.“ — Doch auch die rezipirte Lesart erinnert stark an Joh. 7, 37—39. (*ἐάν τις διψᾷ, ἐρχέσθω πρός με καὶ πινέτω. κ. τ. λ. τοῦτο δὲ εἶπε περὶ τοῦ πνεύματος κ. τ. λ.*). Wie hier nicht vom Abdm. die Rede ist, so kann auch die paulin. Stelle blos vom Glauben verstanden werden; wenigstens nöthigt zu einer entgegengesetzten Erklärung nicht die vorhergegangene Erinnerung an die Taufe, weil sich ja auch anderwärts die nämliche Zusammenstellung findet, ohne dass man an das Sakr. des Altars denken dürfte. (Vgl. Mrc. 10, 38. 39.: *πιεῖν τὸ ποτήριον, — τὸ βάπτισμα βαπτισθῆναι.*) Auch Bengel bemerkt: „*Ad s. coenam hic immediate alludi, non existimo.*“

Ferner wird angeführt

1 Johann. 5, 6: *οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι᾽ ὕδατος καὶ αἵματος, Ἰησοῦς ὁ Χριστός· οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ᾽ ἐν τῷ ὕδατι καὶ τῷ αἵματι.* — V. 8. — *τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες [ἐν τῇ γῇ], τὸ πνεῦμα, καὶ τὸ ὕδωρ, καὶ τὸ αἷμα.*

Unter *ὕδωρ* versteht man das Wasser der Taufe, unter *αἷμα* das Blut des Herrn im Abendm., und Calov gründet darauf einen Beweis für die Gegenwart der himmlischen Gaben des Sakraments und für deren Genuss von Seiten aller, auch der unwürdigen Communikanten. „*Nam* (so sagt er) *in terris testificari praeter ministerium spiritus* (das Predigtamt, was durch *τὸ πνεῦμα* ausgedrückt sein soll, so dass alle drei Gnadenmittel im Texte erwähnt würden) *et*

aquam baptismi, sanguinem in coena, testatur S. Johannes, ea parte supplens, quod desiderabatur in ipsius evangelio. Non posset eum testari, nisi praesens esset, et, cum non propter symbola, panem et vinum, sed propter participantes praesens sit, nisi vescentibus praeberetur. Vesci autem jubentur non pauci tantum absolute electi, sed omnes, sine ullius exclusione.“ Diese Argumentation fällt aber schon deshalb, weil sie sich auf den apocryphischen Zusatz *ἐν τῇ γῇ* stützt. Ueberhaupt aber möchte es einfacher und der Lehrweise des Johannes entsprechender sein, bei *ὕδωρ* und *αἷμα* nicht an Taufe und Abendm., sondern daran zu denken, dass Blut und Wasser aus des gekreuzigten Erlösers Seite floss; Joh. 19, 34.

Ausserdem betrachtet man noch als eine beiläufige Erwähnung des Abendm., die Worte

Hebr. 10, 29. . . . . *καὶ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης κοινὸν ἡγησάμενος ἐν ᾧ ἡγιάσθη. . . .*

Allerdings kann dieser Ausspruch eine Hinweisung auf den unwürdigen Genuss des Blutes Christi enthalten und würde sich dann an 1 Cor. 11, 29. anschliessen; doch ist diese Auffassung nicht nothwendig, weil die Worte, auch abgesehen vom Abendmahle, einen befriedigenden Sinn gewähren.

Endlich und hauptsächlich wird

das 6te Kapitel des Evangel. Johannis

von Vielen für eine gewichtige Stimme in der Abendmahlssache ausgegeben. So von Chrysostomus, Cyrillus, Theophylact, Euthymius, den Scholastikern und übrigen römischen Theologen; ingleichen von Calixt, Scheibel, Olshausen, Knapp, Bretschneider u. A. Entgegengesetzter Meinung sind Origenes, Basilius, Luther, Melanchthon, Zwingli, Calvin, Calov, Bengel, Flatt, Lücke, Tholuck, Paulus, Schwarz, Schulz u. s. w. (zuletzt, soviel mir bekannt ist, Friedr. Ernst Müller und Lobeg. Fr. Const. Tischendorf, beide in besonderen, zu Leipzig 1839. erschienenen Abhandlungen), von denen jedoch manche, nach dem Vorgange Augustin's, sich schüchtern und schwankend erklären, während andere ganz verworrene Ansichten vortragen. Letzteres gilt namentlich von Zwingli und Cal-

vin, von denen Olshausen urtheilt: „beide fanden blos in unserer Stelle eine Schilderung von dem Aufnehmen Christi im Glauben, schlossen also eine Beziehung auf das Sakram. des Abendmahls aus. Nichts desto weniger aber brauchten sie unsere Stelle (bes. Joh. 6, 63.), wie Lücke sich ausdrückt, als hermeneutischen Kanon für die Lehre vom Abdm. Da sie diess thaten, hätten sie eben so gut erklären können, die Stelle handle recht eigentlich vom Sakram., und man sehe aus ihr, wie man das Abendm. und dessen Wirksamkeit aufzufassen habe. Vgl. Zwingli's Schriften Bd. II. S. 77: „„Die Summa dieses Handels kann leicht abgenommen werden aus dem 6. Kap. des Johannes. Und hier soll man nicht auf die achten, die sogleich entgegenschreien: Christus handelt dort gar nicht vom Sakr. des Abendm.! Denn dieser Meinung bin ich auch, aber durch das, was er dort sagt, werden aufs Gewisseste widerlegt alle die unrichtigen Vorstellungen, die wir uns vom Abendm. machen. Von diesem Capitel bin ich ausgegangen, als ich, nach vorhergegangener langer Ueberlegung, mich entschloss, mich an diesen schweren und gefährlichen Handel zu wagen.““ Diese Worte lassen die dogmat. Unklarheit Zwingli's deutlich erkennen; denn wenn Joh. 6 gar nicht auf's Abendm. irgendwie sich bezieht, so ist nicht abzusehen, wie aus demselben sollen die Irrthümer in der Auffassung dieses Dogma's widerlegt werden können. Dieselbe Verworrenheit tritt bei Calvin hervor. Auf der einen Seite erklärt er: „*Hic non de coena habetur concio, sed de perpetua communicatione, quae extra Coenae usum nobis constat*," und: „*palam apparet, perperam de Coena exponi totum hunc locum; ideoque de perpetua fidei manducatione eum tractare certum est*;" ferner: „*colligere licet, verba de externo symbolo non fieri*," — gleichwol behauptet er: „*Sacram Coenam Christus quasi hujus concionis sigillum esse voluit*;" desgleichen: „*Coena huic doctrinae respondet*;" ja, er setzt beide Meinungen ohne Weiteres neben einander: „*Sicut ad externum signum inscite restringitur haec doctrina, sic tenendum est, quod prius dixi, illic obsignari concionem, quae hic habetur.*" Aehnliche Inconsequenzen finden sich auch bei einigen Vertretern der entgegengesetzten Ausle-

gungsweise, z. B. bei Olshausen, der die schwankende augustinische Ansicht für den „rechten Mittelweg“ erklärt und in unserm Cap. eine Beziehung auf den Tod Christi und zugleich auf das Abendm. annimmt. Solche Vereinigungen verschiedener Auffassungsweisen können nicht gebilligt werden, wenn man anders nicht auf coccejanische Irrwege gerathen will; vielmehr muss man an unserer Stelle entweder ausschliesslich an das Abendmahl denken, oder im Gegentheile mit Luther sagen: „*Ne syllaba quidem hujus sexti capitis de Sacramento loquitur.*“ Letzteres halte ich für das Richtige, und die Gründe, mit der es schon früher vertheidigt worden ist, sind bisher noch unwiderlegt geblieben. Zu diesen Gründen gehören vornehmlich folgende: 1) „*Manducatio sacramentalis tantum in ultima nocte Christi, ut instituta, ita requisita fuit; sed manducatio illa, de qua Joh. VI. agitur, diu ante requisita est, ideo, quod concio Capernaitica integro anno prius habita, quam sacra Coena a Domino Jesu instituta est.*“ 2) „*Manducatio sacramentalis fit mediantibus symbolis, pane et vino: spiritualis, quae Joh. VI. praecipitur, nullum ejusmodi symbolum postulat.*“ 3) „*Illa est manducatio proprie dicta, et distincta a bibitione; neque enim praebetur nobis sanguis cum vino edendus, neque corpus cum pane bibendum: haec est metaphorica, neque secundum rem distincta a bibitione.*“ 4) „*Illa fit ore corporis; haec ore fidei.*“ 5) „*Illa potest fieri ad judicium et mortem*, 1 *Cor. XI*, 29; *haec semper fit ad vitam, Joh. VI*, 50.“ Daher muss auch vor unwürdigem Abendmahlsgenusse, als vor einem Verderben bringenden Missbrauche gewarnt werden; bei dem geistlichen Essen und Trinken aber ist kein Missbrauch denkbar und Niemand soll davon zurückgehalten, vielmehr Jeder dazu angetrieben werden. 6) „*Illa non est absolute ad salutem necessaria: haec absolute necessaria*, V. 53.“ —

Zur Erläuterung fügen wir noch Einiges bei über das in unserm Cap. erwähnte Essen und Trinken des Fleisches und Blutes Christi. Dass damit nicht auf das Abendm. hingedeutet sei, wollen Einige schon aus dem Unterschiede von σάρξ und σῶμα erweisen. Letzteres bezeichnet nach Ols-

hausen den leiblichen Organismus (todt oder lebend) als Totalität, dessen lebende Substanz σάρξ, dessen todte κρέας heisse. Früher unterschied man so: „σῶμα *ipsam corporis naturam denotat, quatenus est corpus; σάρξ significat ejusdem infirmitatem, quoad est mortale corpus.*“ Keine von beiden Bestimmungen ist durchgreifend, vielmehr kommen Stellen vor, wo beide Worte *promiscue* gebraucht werden. Unser Text giebt zuverlässigere Beweise gegen die Auslegung vom Abendmahle an die Hand, namentlich im 63. V., der von jeher für den „Kern und Stern“ der ganzen Rede gegolten hat und auf den vorhergegangnen Abschnitt das klarste Licht wirft.

Es heisst in diesem Verse, der Geist (τὸ πνεῦμα) sei das Lebendigmachende, das Fleisch (ἡ σὰρξ) bringe keinen Nutzen; die Worte, die der Erlöser zu seinen Jüngern spreche, seien Geist und Leben. Zu τὸ πνεῦμα erinnert Bengel: „*non sola deitas Christi, nec solus Spiritus sanctus significatur, sed universe Spiritus, cui contradistinguitur caro. Id, quod Spiritus est, vivificans est.*“ An eine „*doctrina spiritualis,*“ wie Einige wollen, ist hier nicht zu denken. Unter σάρξ verstehe man nicht unsere verderbte Natur, oder „*sensum humanum, carnalem intellectum, vel prudentiam carnis,*“ als wäre der Sinn: „*cogitationes carnales de hoc tanto mysterio nil prosunt;*“ noch weniger aber kann Christi Fleisch gemeint sein, weil so die ganze vorhergehende Rede (V. 51—56.) umgestossen würde. Der Text will sagen, aus einem kannibalischen Genusse von Menschenfleisch könne kein Leben entspringen. *Hollaz:* „*Caro meri hominis, naturaliter manducata, aut capernaitice dilaniata, nil prodest.*“ *Bengel:* „*Caro mera nil prodest: qualem scil. Judaei putabant esse carnem illam, de qua loquebatur Jesus. Loquitur sub conditione, eaque impossibili, si sola caro esset: uti etiam loquitur V. 38. de sua voluntate.*“ Olshausen: „Besondern Nachdruck hat das hinzugefügte Pronomen μου. Denn Fleisch und Blut an sich ist kein nütze, es kann nicht einmal das Reich Gottes ererben, viel weniger schenken. Aber Christi Fleisch und Blut hat Kräfte des ewigen Lebens, wer dasselbe isset und trinket, hat Leben in sich und wird auferwecket

Digitized by Google

am jüngsten Tage.“ Wie nun aber des Erlösers Fleisch und Blut genossen werden muss, wenn es Leben bringen soll, wird im zweiten Theile des 63. V. gezeigt. Wer es auf unmittelbare und natürliche Weise empfangen wollte, der würde keinen Segen davon haben, darum giebt es uns der Herr auf eine mittelbare und übersinnliche Art, nämlich in seinem Worte (*ῥήματα ἃ ἐγὼ λαλῶ ὑμῖν*). Das Wort des Evangeliums ist der Träger jener himmlischen Speise und Tranks; wenn wir Christi Rede hören und ins Herz fassen, so nehmen wir damit ihn selbst in uns auf, wir essen sein Fleisch und trinken sein Blut. Allerdings geschieht das nicht mit dem Munde des Leibes, sondern mit dem Munde des Geistes, Gemüths und Herzens, nämlich mit dem Glauben vgl. V. 35. 40. 47; deshalb ist es aber dennoch ein wahrer und wirklicher Genuss, nur nicht im eigentlichen und natürlichen, sondern im bildlichen und geistlichen Sinne des Worts. Denn sowie durch leibliches Essen und Trinken das natürliche Leben erhalten, gestärkt und kräftig gemacht wird, so bewirkt der geistliche Genuss Christi das Nämliche für das Leben der Seele, und wie unser äusserlicher Mensch des täglichen Brodes bedarf, so muss der innerliche täglich mit dem Brode des Lebens, d. h. mit dem Fleische und Blute des Herrn (V. 50. 51.) genährt werden, wenn er bestehen, wachsen und zunehmen soll. Unser V. will also, mit Rücksicht auf das Vorhergegangene (V. 48—58.) lehren: Gemeines Fleisch und Blut nützt zur Seligkeit nichts, denn nur der Geist giebt Leben; aber das Fleisch und Blut des Menschensohnes (V. 53.), ins Wort gefasst, ist nicht allein heilsam, sondern auch nothwendig zur Seligkeit, weil das Wort Geist und Leben ist und jeden lebendig macht, der es in sein Herz aufnimmt.

Hieraus ist zu erkennen, dass Johannes 6 nicht vom Abendmahl handelt, sondern dass blos eine Aehnlichkeit in den Ausdrücken Statt findet, wodurch Viele verleitet worden sind, an das Sakrament des Altars zu denken, weil sie wörtlich verstanden, was in Christi Munde nur bildlich gemeint war. Das hier erwähnte Essen und Trinken unterscheidet sich sowohl seinem Wesen, als auch seinem Zwecke nach vom heil. Abendm. Seinem Wesen nach dadurch, dass es

Digitized by Google

an das Wort gebunden ist, also an ein Element, das seiner Natur nach nicht mit dem Munde genossen werden kann, sondern äusserlich durch das Gehör, oder durch Lesen und Erwägen, innerlich aber durch Herz, Gemüth und Glauben aufgenommen wird. Im Sakrament hingegen ist Christi Leib und Blut an Brod und Wein geknüpft, welche beide einen mündlichen Genuss zulassen. Daraus folgt, dass ich zwar mit Recht sagen darf: wer das Wort des Evangeliums, oder das Brod und den Kelch des Nachtmahls empfängt und geniesst, der isst und trinkt damit zugleich den Leib und das Blut des Herrn; — allein diese Behauptung kann nur in Betreff des Sakraments eigentlich verstanden werden, vom Worte dagegen gilt sie blos bildlich. — Dem Zwecke nach unterscheidet sich der geistliche Genuss von dem sakramentlichen gerade so, wie sich Speise und Trank von Arznei unterscheiden. Durch beide wird unser Leben gefristet und unser Leib gestärkt; doch gebrauchen wir in gesunden Tagen blos das tägliche Brod, die Arznei versparen wir für Krankheitsfälle, oder wenden sie als Präservativ gegen solche an, ausserdem aber halten wir sie nicht einmal für zuträglich. So soll es auch mit dem geistl. und mündl. Essen und Trinken der himmlischen Gaben sein. Jenes sollen wir täglich brauchen, dieses aber nur dann, wenn wir unsere Sünde, die Schwachheit unseres Fleisches und die Anfechtung der Welt und des Teufels fühlen und Hilfe von dem Arzte Christo begehren. Aus diesem Grunde hat sich auch jeder, bevor er das Abendmahl sucht, zu prüfen, ob er recht erkenne, in welcher Noth, Gefahr und Krankheit seine Seele schwebe, welche Prüfung bei dem geistlichen Genusse nicht erforderlich ist, weil dieser niemals das Gericht und Verderben, sondern immer nur Leben und Seligkeit zur Folge hat. Steht denn aber das 6. Kap. Johann. in gar keiner Beziehung zum Abendmahl? darauf lässt sich nach dem bisher Gesagten leicht antworten. Wird die Aehnlichkeit in der Redeweise abgerechnet, so hat die Stelle mit dem Abendm. nicht mehr gemein, als mit der Taufe, d. h. Christus denkt hier weder an das eine, noch an das andere Sakrament (mag man nun darunter die äussere Handlung, oder, wie Olshausen, blos die

Digitized by Google

Idee verstehen), weshalb auch seine Rede zur Erklärung der Abendmahlslehre durchaus nicht angewandt werden kann, wie erst neuerlich wieder von Müller und Tischendorf gezeigt worden ist. Dagegen kann aber auch unser Cap., weil es den Genuss Christi vom Worte abhängig macht, die Einsetzungsworte beider Sakramente nicht ausschliessen, muss also u. A. auch von dem Essen und Trinken handeln, das, bei oder ohne den Genuss der sichtbaren Zeichen, durch gläubiges Anhören, Lesen oder Betrachten der Darreichungsformel des Abendmahls Statt findet. Daher wird es gewiss am richtigsten sein, wenn wir unserer Stelle jede, auch die entfernteste, Beziehung auf das Wesen des Nachtmahls absprechen, ihr aber bei der Auseinandersetzung der heilsamen Frucht dieser heiligen Handlung den gebührenden Platz anweisen, den sie in der evangelischen Kirchenlehre allezeit behauptet hat.

Uebrigens behalten die Ausdrücke *σάρξ μου*, *αἷμά μου* hier, wie beim Abendm., ihre natürliche und eigentliche Bedeutung. Denn auch im Worte geniesst der Gläubige nicht blos eine Kraft oder Wirkung, sondern das wahre, wesentliche und wirkliche Fleisch und Blut Christi, weil der Glaube auf den ganzen Erlöser gerichtet ist, der im Worte des Evangeliums verkündigt wird. Auch ist ja für unsere Sünden nicht eine Kraft und Wirkung des verklärten Erlösers, sondern sein damals noch unverklärtes Fleisch und Blut in den Tod gegeben worden (V. 51.), so dass es unmöglich wäre, aus dem geistl. Genusse Trost und Leben zu schöpfen, wenn er uns nicht derselben Güter theilhaftig machte, die am Kreuze als Lösegeld für uns dargebracht wurden, nämlich des (jetzt freilich verherrlichten) Leibes und Blutes unseres Herrn, das schon vor seiner Verherrlichung von den Gläubigen geistlich im Worte der Verheissung gegessen und getrunken ward. — Noch verdient Erwähnung die kurze, aber treffende Schilderung, die Luther von dem geistl. Genusse macht: „das thut's, dass es nicht ein loser Gedanke sei, da ich gedenke, wie Christus gekreuzigt sei, sondern über dem Denken habe ich ein solch' Herz, das auf Christum bauet, dess Fleisch und

Digitized by Google

Blut ich in mein Herz nehme, und es dafür halte, dass es für mich gegeben sei."

Aus dem falschen Verständnisse unseres Cap. sind mancherlei Irrthümer hervorgegangen, oder wenigstens dadurch beschönigt worden. So suchen die Katholiken aus V. 51. (*ὁ ἄρτος, ὃν ἐγὼ δώσω, ἡ σάρξ μου ἐστὶν*) Gewinn für ihre Brodverwandlungslehre zu ziehen; während reformirte Inconsequenz mittelst des 63. V. den sakramentlichen Genuss des Leibes und Blutes Christi bestreitet. Nach katholischer Meinung soll unser Text eine Hauptstütze des Kelchraubes und der Concomitanz sein. „*Christus* (so wird behauptet) *celebrationem S. Coena sub una specie verbis approbavit Joh. 6, 50. sqq., ubi quater promittit vitam aeternam carnem suam manducantibus, nulla facta potationis mentione.*" Im schroffen Gegensatze dazu steht der auch von Calvin für falsch und ungeschickt erklärte Versuch der Hussiten, durch V. 53. zu begründen: „*usum calicis promiscuum debere omnibus esse.*" Eben so verunglückt ist Calvin's eigene Glosse zu V. 56: „*Hinc refellitur delirium illud, Judam non minus sumpsisse Christi corpus, quam reliquos, dum omnibus porrectus est panis a Christo*"; richtig aber bemerkt er, V. 53., gegen einen groben Missbrauch der alten Zeit: „*Crassus fuit veterum error, qui infantulos putarunt vita aeterna privari, nisi Eucharistiam illis porrigerent. Neque enim de Coena habetur concio, sed de perpetua communicatione, quae extra Coenae usum nobis constat.*" Alle diese und ähnliche Irrthümer werden bei der bildlichen Auffassung des Cap. vermieden und widerlegt; warum also die Scheu vor dieser Auslegungsweise, da die entgegengesetzte sich doch immer zu so bedeutenden Zugeständnissen (namentlich bei V. 63.) gezwungen sieht, dass sie sich am Ende mit der blossen Idee des Abendmahls begnügen, die eigentliche Sakramentshandlung aber daran geben muss? —

Ueberschauen wir noch einmal die durchgegangenen Abschnitte, so zeigen sie uns nach der einfachen, grammatischen Erklärung keine andere Abendmahlslehre, als die in der

Digitized by Google

evangel. Kirche geltende. Denn die heil. Schriftsteller erwähnen 1) die beiden verschiedenartigen Bestandtheile des Nachtmahls, nämlich „*τὸν ἄρτον*“ und „*τὸ γέννημα τῆς ἀμπέλου*“ auf der einen, sowie „*τὸ σῶμα καὶ τὸ αἷμα του Κυρίου*“ auf der andern Seite. 2) Zur Bezeichnung des Verhältnisses dieser Elemente zu einander bestimmen sie „*ὁ ἄρτος ἐστὶ κοινωνία τοῦ σώματος Χριστοῦ*“ und um die Innigkeit der Verbindung noch mehr hervorzuheben, fassen sie die sichtbaren und unsichtbaren Bestandtheile in dem Worte „*τοῦτο*“ zusammen und nennen die mit diesem Worte dargereichte Speise „*τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον.*“ 3) Sie setzen einen Genuss dieser (irdischen und himmlischen) Gaben fest, zu welchem durch „*λάβετε, φάγετε*“ eingeladen wird und von dem kein an der Handlung Theilnehmender ausgeschlossen ist („*πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες*“), der sich vielmehr auch auf die unwürdigen Gäste erstreckt, 1 Cor. 11, 27. 29. 4) Als heilsame Frucht der heil. Handlung nennen sie die „*ἄφεσις ἁμαρτιῶν,*“ die aber nur den Gläubigen zu Theil wird, indem der Unwürdige „*κρῖμα ἑαυτῷ ἐσθίει καὶ πίνει.*“ Weil aber jene segensreiche Wirkung stets eine geistliche Vereinigung mit Christo begründet, so geschieht es wenigstens nicht gegen die Absicht, sondern völlig im Sinne und Geiste der Apostel, wenn mit Rücksicht auf Joh. 6 der Nutzen des Abendmahls bildlicher Weise als ein Essen und Trinken des Fleisches und Blutes Christi dargestellt wird.

Wo ist nun hier ein Unterschied zu finden zwischen unserer und der apostolischen Lehre?

Sowie wir uns aber der durchgängigen Uebereinstimmung mit der heil. Schrift bewusst sind, eben so spricht auch in den wichtigsten und wesentlichen Punkten das einhellige Zeugniss der gesammten christlichen Kirche vor der Reformationszeit für uns. Schon oben vernahmen wir die Stimmen des Cyprian, Origenes, Augustin, Ambrosius, Chrysostomus, Theodoret, Basilius, Hieronymus, Leo, Oekumenius, Bernhard v. Cl., Cyrill v. Alex. und Hilarius; es sei vergönnt noch einige Aussprüche anderer Kirchenväter beizubringen. Ignatius sagt: „*Eucha-*

Digitized by Google

ristia est caro servatoris nostri Jesu Christi, quae pro peccatis nostris passa est, quam pater pro sua benignitate suscitavit. Hoc qui negant, sunt haeretici.“ — Justin der Märt.: „*Non ut vulgarem panem et vulgare poculum haec sumimus, sed sacratam ab ipso alimoniam illius incarnati Jesu carnem et sanguinem esse, edocti sumus.*“ — Irenäus: „*Qui est a terra panis, percipiens vocationem Dei, jam non communis panis est, sed Eucharistia, ex duabus rebus constans, terrena et coelesti.*“ Ferner: „*Quando mixtus calix et fractus panis percipit verbum Dei, fit Eucharistia corporis et sanguinis Christi, ex quibus augetur et consistit carnis nostrae substantia. Quomodo carnem negant capacem esse donationis Dei? Quae de calice, qui est sanguis ejus, nutritur, et de pane, qui est corpus ejus, augetur?*“ — Tertullian: „*Caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima a Deo saginetur.*“ — Athanasius sagt vom Abendmahl: „*Corpus Domini hic nos habere tanquam radicem resurrectionis et salutis;*“ desgleichen von den Priestern die es austheilen: *Solum enim vestrum est, propinare sanguinem Christi, et praeterea nullius.*“ Ferner: „*Corpus et sanguis Chr. sit nobis tutamen ac praeservatio ad resurrectionem vitae aeternae.*“ — Gregor von Naz.: „*Quin potius sine pudore ac dubitatione corpus ede et sanguinem bibe, si modo vitae desiderio teneris, nec sermonibus de carne fidem abrogans, nec ad eos, qui de passione habentur, impingens.*“ — Gregor v. Nyss.: „*Cum autem solum id corpus, quod Deum suscepit, hanc gratiam acceperit, ostensum autem, aliter fieri non posse, ut nostrum corpus sit in immortalitate, nisi per communionem cum immortali factum sit particeps incorruptionis, oportet considerare, quomodo fieri potuerit, ut unum illud corpus, quod tam multis fidelium millibus in universo orbe terrarum semper distribuitur, totum per partem sit in unoquoque, et ipsum in se totum maneat.*“ — Cyrill v. Jerusalem: „*Ne ergo consideres tanquam nudum panem et nudum vinum, corpus enim est et sanguis Chr., secundum ipsius verba.*“ — Dionysius v. Alex.: „*Nam qui gratiarum actiones audivisset, qui Amen una pronunciasset, qui astitisset mensae, qui manus ad sanctum illud alimentum capessendum porrexisset,*

qui illud recepisset, qui tam longo tempore fuisset corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Chr. particeps, ejus baptisma non audebam de integro renovare.“ — Eusebius v. Caes: „*Ac panis quidem preciosum corpus Domini efficitur, poculum autem preciosus Domini sanguis.*“ — Das Concil zu Nicäa: „*Iterum etiam hic in divina mensa ne humiliter intenti simus ad propositum panem et poculum, sed attollentes mentem fide intelligamus situm in sacra illa mensa agnum illum Dei, tollentem peccata mundi, et pretiosum ipsius corpus et sanguinem nos vere sumentes credere, haec esse nostrae resurrectionis symbola.*“ — Mit Recht durfte also Selnecker von unserer Abendmahlslehre behaupten: „*Hoc modo Ecclesia Christiana semper inde usque ab initio primae institutionis Coenae Dominicae docuit, et verbis Domini Jesu Chr. se subjecit. Hoc modo docuerunt omnes veteres Doctores et Scriptores inde usque a tempore Apostolorum, Ignatius, Irenaeus, Tertullianus, Justinus Martyr, Athanasius, Cyrillus, Origenes, Basilius, Nazianzenus, Chrysostomus, Epiphanius, Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Fulgentius, Cyprianus, et ceteri omnes, quotquot unquam Coenae Dominicae mentionem fecerunt.*“

Unmöglich kann die evangel. Kirche, bei dieser biblischen und kirchlichen Begründung ihrer Abendmahlslehre, je an eine Vereinigung mit der reform. denken, so lange diese ihre bisherige Meinung für richtig ansieht. Eine solche Union würde die Grundlagen der Kirche zerstören, statt des göttlichen Worts die menschl. Ansicht auf den Richterthron setzen und das einstimmige Zeugniss der Gemeine Gottes, die vom Apostel ein Pfeiler und Sitz der Wahrheit genannt wird, für nichts achten. Wer aber einer solchen Vereinigung sich anschliesst, der hört damit thatsächlich auf, ein Glied der evangel. Gemeinschaft und ein Glaubensgenosse der Reformatoren zu sein. Freilich wäre eine gründliche und schriftgemässe Ausgleichung des Abendmahlsstreites herzlich zu wünschen, aber sie ist kaum zu erwarten. Denn schon die ältern Reformirten, noch weit mehr aber die heutigen, sehen die heil. Schrift mit ganz andern Augen an, als

Digitized by Google

wir, wenn sie es gleich nicht eingestehen wollen. Uns gilt sie als ein Richter, vor den ausgebrochene Streitigkeiten gebracht werden, um durch seinen Ausspruch ihre endliche Lösung zu erhalten. Jene, weit entfernt, ihr dasselbe Amt zu überlassen, ziehen sie selbst mit in den Streit hinein: sie ist ihnen nicht *judex*, sondern *materia controversiae*. Daher kommen die willkührlichen Verdrehungen und Ausdeutungen des heil. Buches, die in unsern Tagen bis zu einem solchen Grade der Verirrung gestiegen sind, dass Einige geradehin behaupten, blos der Ausdruck der Schrift verdiene Schonung, der Inhalt hingegen sei der Willkühr eines jeden Preis zu geben. (Vgl. die Broschüre: über Christenthum und Kirche und ihr Verhältniss zum Staate.) Denselben Gedanken, nur milder und beschränkter gefasst, sprechen schon die nächsten Nachfolger Calvin's aus, wenn sie die Lehre vom Abendmahl nicht als einen Glaubensartikel, sondern blos als ein Problem gelten lassen wollen, über welches Jedem sein eigenes Urtheil frei zu lassen sei. Wo soll bei einer solchen Grunddifferenz noch Raum zu einer wahren Ausgleichung bleiben? Zwar reden auch die Gegner viel vom Richteramte der heil. Schrift; aber was ist das für ein Richter, der, wie noch Olshausen andeutet, in unserm (und also wohl auch in so manchem andern) Falle nicht weiss, wem er Recht geben soll und darum auch weder für, noch gegen die eine oder andere Partei entscheidet? Ja, sagen sie, der Schiedspruch ist in diesem Falle dunkel, daher die fortdauernde Uneinigkeit. Ist es aber nicht merkwürdig, dass gerade nur die Worte, auf die es hier ankommt, dunkel, alles Uebrige aber, was die Apostel sonst noch vom Abendm. lehren, klar und leicht fasslich sein soll? Erzeugt diess nicht die Vermuthung, man spreche nur darum von Dunkelheit, weil man stillschweigend den Richterspruch perhorrescire? Erhält nicht dieser Verdacht durch das geringschätzige Urtheil mehrerer Reformirten über die Einsetzungsworte neue Nahrung? Beweisen nicht überhaupt unsere Gegner eine grosse Gleichgültigkeit gegen den Sinn und die Meinung Christi, indem sie uns unablässig einen Vergleich anbieten, der mit stillschweigender Beseitigung der Schriftworte nur die Lehre bei-

Digitized by Google

der Kirchen ins Auge fasst und der Sache genug gethan zu haben wähnt, wenn er zwischen Luther und Calvin einen Waffenstillstand herbeiführen kann, der beiden gleiche kirchliche Berechtigung sichert? Wo bleiben bei einem solchen Vertrage der Herr der Kirche und sein unvergängliches Wort? Oder wie lässt es sich vor Gottes Richterstuhl verantworten, dass den Lehrern in Wittenberg und Genf gleicher oder gar höherer Rang wie den Aposteln und Evangelisten angetragen wird?

Wem im Ernst daran gelegen ist, sich aus der Bibel Rath zu holen, der wird gewiss nicht über ihre Dunkelheit klagen, denn sie ist kein verschlossenes Buch, sondern ein klares Licht auf unsern Wegen. Freilich kann sie durch eigenmächtige Auslegung verfinstert werden, dann aber liegt doch die Schuld blos an uns und wir machen wahr, was Calvin zu Johann. 6, 60. (*„Durus est hic sermo“ etc.*) treffend bemerkt: *„Quin potius in illorum cordibus erat durities, non in sermone. Sed ita solent reprobi lapides ex Dei verbo sibi congerere, ad quos impingant, et quum ferrea sua contumacia ruant adversus Christum, queruntur, durum esse ejus sermonem, qui potius ipsos mollire debuerat. Nam quisquis se humiliter Christi doctrinae submittet, nihil in ea reperiet durum aut asperum: incredulis vero, qui se pervicaciter opponent, malleus erit conterens petras, sicut propheta vocat. Porro cum eadem nobis omnibus ingenita sit durities, si ex sensu nostro judicemus de Christi doctrina, totidem paradoxa erunt, quot verba. Quare nihil superest, nisi ut Spiritus directioni quisque se commendet, ut cordibus nostris inscribat, quod alioqui ne in aures quidem penetraret. — Si sermonem habuissent cum Christo, spes fuisset longe melior, quod aperta illi fuisset via ad docendum: nunc quum seorsum obloquuntur, viam sibi ad discendum praecludunt. Nihil ergo melius, quum Domini sensum non statim assequimur, quam recta ad ipsum venire, ut nodos omnes nobis expediat.“* Leider ist Calvin selbst dieser Weisung nicht treu gewesen, was dem kirchl. Frieden grossen Nachtheil gebracht hat. Hätte er sich von der *„durities nobis omnibus ingenita“* nicht zuflüstern lassen: *„Fa-*

Digitized by Google

cessat ille bis contumax humilitatis praetextus: Mihi una illa Christi vox sufficit, quum pronuntiat, carnem suam vere cibum esse"; hätte er seinen eigenen Worten: „*qui contentiose disputant, viam sibi obstruunt ad veri notitiam,*" Beifall gegeben; wäre ihm ganz klar geworden, wieviel in seiner Ermahnung (zu Joh. 6, 59.) liegt: „*Sequitur mox, ex tanta turba vix pauculos fuisse, qui profecerint: imo haec doctrina multis, qui se Christi discipulos profitebantur, defectionis occasio fuit. Si aliquos tantum offensos esse dixisset Evangelista, jam istud fere prodigii loco habendum esset, sed quod turmatim insurgunt et simul conspirant, quale exemplum esse dicemus? Quare penitus animis nostris insideat haec historia, ne quando nobis contingat Christo loquenti obstrepere. Deinde, si quid tale cernamus hodie in aliis, ne fidem nostram conturbet eorum superbia*"; — so würde es gegenwärtig um die kirchl. Eintracht unter den Protestanten ganz anders aussehen. So aber ist er mit dem, was er an Andern tadelte, sein eigener Richter geworden, auf den Anwendung findet, was er an einer andern Stelle schreibt: „*Hoc magnum nobis impedimentum est, quod Christum non aspicimus, nisi carneis oculis: ita fit, ut nihil in ipso magnificum nobis appareat, vitioso enim nostro sensu quicquid in ipso est ejusque doctrina pervertimus, adeoque sinistri sumus interpretes. Deinde eo ipso non contenti multa falsa arripimus; quae Evangelii contemptum pariant. Quin etiam multi sibi monstra fabricant, quorum praetextu Evangelium sibi exosum reddant.*"

Soll die heil. Schrift ihre Würde als oberste Richterin im Abendmahlsstreite behaupten, so muss vor Allem die willkührliche Auslegungsweise verbannt werden, die bisher von den Reformirten geübt ward und die um so verwerflicher ist, da man Bedenken tragen würde, sie bei einem andern Buche anzuwenden. Wie das prophet. und apostol. Wort fest und gewiss ist, so muss auch sein Verständniss sicher und zuverlässig sein, sonst ruht unser Glauben und Hoffen auf einem Sandgrunde. Zu solcher Gewissheit vermag aber die reform. Schrifterklärung nicht zu gelangen, weil sie dreier Grundsätze, die zum Theil aus der frühesten kirchl. Vorzeit auf

Digitized by Google

uns gekommen sind, uneingedenk ist. Den ersten spricht schon Irenäus aus: „*Is firmus sensus est, et sine periculo defenditur, qui aperte sine ambiguo in scripturis sistitur.*“ Diesem Satze ist es zuwider, so verschiedenartige Interpretationen, wie die Karlstadt's, Zwingli's, Oekolampad's, Calvin's u. s. w. neben einander gelten zu lassen; denn wenn sie gleich zuletzt auf Einen Gedanken hinauslaufen, so können sie doch, selbst im günstigsten Falle, nicht alle richtig sein, weil die alte Behauptung ihren guten Grund hat: „*Unicam tantum textus ordinationem et expositionem certam esse oportere, et contrarias unius textus ordinationes et expositiones certas esse non posse.*“ — Der zweite jener Grundsätze: „*In sede propria subsistendum in simplici et genuina verborum proprietate*“, wird sogar von den Sozinianern mit dem Bemerken empfohlen: „*Quod nisi fiat, e Scripturis lusum et jocum fieri.*“ Die Reformirten dagegen bezeichnen uns als *praeposteros interpretes*, weil wir bei der *sedes propria* der Abendmahlslehre jener Regel nachkommen. Sie suchen sich dabei hinter den dritten Grundsatz zu bergen: „*Tum demum a sensu proprio discedendum esse, cum ipsa scriptura sensum figuratum explicat, utpote quae non est ἰδίας ἐπιλύσεως,*“ und geben vor, ihr exeget. Verfahren gründe sich auf die *analogia sacramentorum*, auf die Lehre von Christi Himmelfahrt u. s. w. Gehören denn aber die philos. Meinungen von der Räumlichkeit und Umschriebenheit eines menschl. Leibes, die das Palladium jener Exegese ausmachen, zu der *analogia sacramentorum*? Oder haben wir die aristotel. Behauptungen: *Unum corpus non est, nisi in uno loco; impossibile est, unum corpus simul in pluribus locis esse*, u. s. w., für bibl. Glaubensartikel zu halten? Wo spricht sich denn die Schrift über den bildlichen Sinn der Einsetzungsworte aus? Die Berufung auf die Analogie der Sakram. ist ein leeres Hysteron proteron, weil wir erst den Begriff des Abendmahls (und der Taufe) aufstellen müssen, ehe wir sagen können, was ein Sakram. sei. Aus dem Dogma von Christi Himmelfahrt lässt sich ebenfalls nichts für die Abendmahlslehre folgern, weil beide Artikel in gar keinem Zusammenhange mit einander stehen. Eben so gut könnte man auch aus dem

Digitized by Google

Niederfahren Gottes (Genes. 11, 5; Exod. 19, 18. u. s. w.) auf eine uneigentliche Bedeutung aller von seiner Allgegenwart handelnden Schriftstellen schliessen. Es gilt nicht, das Verschiedenartige herbeizuziehen und daraus den Canon der Auslegung zu nehmen, denn das würde überall nur zu Verwirrung und Unsinn führen; sondern „*in rebus novis observanda regula veterum, τὰ κοινὰ κοινῶς: ideoque illa etiam κοινῶς, eoque, quem de se reddunt, sensu, sunt accipienda.*“ Daher können wir, auch nach dem dritten Grundsatze, keine biblische Berechtigung der reform. Exegese wahrnehmen, wohl aber mit vollem Rechte zu Luther's Lobe sagen: „*Verbis Christi eo, quo sonant, sensu, cum nuspiam aliter in scriptura explicata sint, simpliciter acquievit.*“

Noch möchte die Frage zu beantworten sein, welchen Einfluss das richtige Verständniss der Abendmahlsworte auf die Sakramentshandlung selbst ausübt? Olshausen will einen solchen Einfluss nicht zugestehen. Er sagt: „Nicht der Grad der Reinheit der Vorstellung von dem Wesen des Abendmahls bedingt den Segen seines Genusses (vorausgesetzt, dass nicht absichtlich das Auge des Geistes vor dem Richtigen verschlossen wird), sondern die Lauterkeit der Sehnsucht nach Kraft und Stärkung von oben. Demnach können auch Glieder aller Verfassungen, welche die verschiedensten Vorstellungen vom Abendmahl haben, dasselbe mit Segen geniessen, falls sie nur Glauben haben, d. h. geistige Empfängniss für die von Christo dargebotenen Kräfte des Lebens.“ Hierin liegt offenbar eine Verwechselung der Begriffe und ein Missverständniss über das Wesen des Abendmahls. Ehe wir vom Segen des Sakraments sprechen dürfen, müssen wir doch zuvor gewiss sein, dass wir wirklich ein Sakrament geniessen. Woher soll uns aber diese Gewissheit kommen, so lange wir über Sinn und Bedeutung der Stiftung schwankend sind, also auch nicht mit Sicherheit beurtheilen können, ob das, was wir feiern, den einsetzungsmässigen Charakter an sich trage, ohne welchen an kein Sakrament gedacht werden kann? Sagt doch auch Olshausen: „das Wesen des Abendmahls liegt in dem die äussere

Digitized by Google

Handlung begleitenden Wort," und der alte kirchl. Canon verlangt: „*Accedat verbum ad elementum, et fit Sacramentum.*" Wenn ich aber das Wort nicht verstehe, woher soll ich denn wissen, ob mir die Kirche in der That und Wahrheit das Abendmahl Christi, oder ob sie mir etwas Anderes spendet? Oder wie kann ich nach apostolischem Befehle den Leib des Herrn recht von gemeiner Speise unterscheiden, wenn ich z. B. mit Zwingli und Calvin zweifle, dass des Herrn Leib überhaupt gegenwärtig sei? Freilich kommt es nicht auf den Grad der Reinheit unserer Vorstellungen vom Wesen des Abendmahls an; ob wir die richtige Einsicht in diess Geheimniss in höherm oder geringerm Grade besitzen, dass thut uns an dem würdigen Genusse keinen Abbruch, wenn wir anders uns nicht muthwillig gegen die höhere Erkenntnissstufe verschliessen und, was immer die Hauptsache bleibt, wenn überhaupt das Sakrament stiftungsmässig verwaltet wird. Nähren wir dagegen unreine, falsche und den Worten Christi zuwiderlaufende Vorstellungen, sie mögen nun mit oder ohne unsere Schuld in uns Wurzel gefasst haben, so können wir, selbst bei einsetzungsmässiger Verwaltung, keinen Segen vom Abendmahl erwarten. Es verhält sich hiermit ganz wie mit dem Evangelium; wer dasselbe gar nicht, oder falsch versteht, der kann es hören, lesen und daran glauben, so viel er will, es wird ihm doch keinen Nutzen bringen. Warum? weil das, was er hört, für ihn gar kein Evangelium ist, denn er glaubt entweder einem Räthsel, das er nicht zu lösen vermag, oder seinen eigenen Meinungen, die er mit dem Worte Christi verwechselt. Beides aber beraubt ihn der segensreichen Früchte, die das Evangelium nur dann gewähren kann, wenn es recht erfasst wird. So muss auch beim Sakrament des Altars der eine wahre Sinn der Einsetzungsworte vorhanden sein, wenn die Handlung Nutzen stiften soll. Im entgegengesetzten Falle hilft auch der Glaube nichts, eben weil er sich auf eine falsche Vorstellung stützt und dadurch selbst irrig wird. Ich kann nicht einsehen, wie bei unrichtigen Meinungen dennoch ein lauterer Glaube vorhanden sein könne. Jeder Glaube muss doch etwas haben, worauf er sich gründet; ist nun die-

Digitized by Google

ser sein Grund recht und wahr, so ist er selbst lauter und richtig, und umgekehrt. Wie kann also „geistige Empfängniss für die von Christo dargebotenen Kräfte des Lebens" in einem Gemüthe vorhanden sein, welches zweifelt oder leugnet, dass im Abendmahl dergleichen Kräfte angeboten werden? — Dass das Verständniss der Sakramentsworte wirklich einen grossen Einfluss auf die Abendmahlsfeier habe, können wir leicht daraus sehen, dass jede der verschiedenen Kirchengemeinschaften die heil. Handlung nach dem Sinne geordnet hat, den sie in der Stiftung ausgesprochen findet. Die Katholiken verweigern die Austheilung des Kelches; die Reformirten liessen früher, wie Joach. Westphal berichtet, an mehreren Orten die Consekration und Darreichungsworte ganz weg, und gebrauchen die letztern noch jetzt nur in einer zweideutigen, auf Schrauben gestellten Form, die ja und nein zugleich heissen kann; die Schwenkfelder feierten eine lange Zeit das Abendmahl gar nicht; die Quäker halten es überhaupt für unnöthig; in der alten christl. Kirche war die Kindercommunion gebräuchlich und in der reform. ist die Krankencommunion ungewöhnlich, u. s. w. Alle diese Einrichtungen beruhen auf verschiedenen Vorstellungen vom Abendmahle; soll nun diese Meinungsverschiedenheit einem segensreichen Genusse nicht im Wege stehen, so können folgerecht auch alle jene Gebräuche nur als unschädlich und mit dem Wesen des Sakraments vereinbar anzusehen sein. Wer vermöchte diess aber zu behaupten, ohne damit die Stiftung des Herrn jeglicher Willkühr Preis zu geben? — Unsere Kirche gesteht die Gleichgültigkeit der vielfachen Abendmahlsvorstellungen so wenig zu, als z. B. den sakramentlichen Charakter des kathol. Messopfers, oder der reformirten Brodspende, sondern vertheidigt, „um die wahrhaftige christliche Lehre vom heil. Abendmahl zu erhalten und vielerlei Missbräuche und Verkehrungen des Sakraments zu meiden," die aus den einfach verstandenen Einsetzungsworten entlehnte Regel: „*Nihil habet rationem sacramenti extra usum a Christo institutum*, oder *extra actionem divinitus institutam*, das ist, wenn man die Stiftung Christi nicht hält, wie er's geordnet hat, ist es kein Sakrament," kann also

Digitized by Google

auch dem Geniessenden keinen Segen bringen. Unter *usus* oder *actio* aber wird hier „vornehmlich nicht der Glaube verstanden, auch nicht allein die mündliche Niessung, sondern die ganze äusserliche, sichtbare, von Christo geordnete Handlung des Abendmahls, die Consekration oder Worte der Einsetzung, die Austheilung und Empfahung, oder mündliche Niessung des gesegneten Brodes und Weines, Leibes und Blutes Christi, ausser welchem Gebrauch kein Sakrament ist.“ Durch diese Regel wird zugleich jeder magischen Vorstellung von der Wirksamkeit der Einsetzungsworte vorgebeugt, aber auch verhütet, dass nicht die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi vom Glauben der Communikanten abhängig gemacht werde. Dagegen giebt Olshausen's Theorie den Einsetzungsworten fast das Ansehen einer Zauberformel, die, verständlich oder unverständlich, durch den blossen Schall ihre Kraft beweist, wobei freilich der Glaube, wenn er überhaupt noch als nothwendig gedacht werden muss, eine köhlermässige Gestalt erhält und zum völligen Wahne herabsinkt.

Wir glauben diese Abhandlung nicht besser beschliessen zu können, als mit den Worten des reformirten Hieronym. Zanchi: „*Errare non potui, tuum, o Domine Jesu Christe, purum putum sequendo Verbum, nisi tu quoque per Apostolos docendo aut erraveris ipse, aut me fallere volueris. Sed neque error in te, tuamque doctrinam cadere potest, neque tu potes quempiam fallere, sicut neque falli. Quod si qui falluntur, suo vitio falluntur, quippe qui falli volunt, dum Verbi tui puritate non contenti, sua illud sibi tenebricosa carnis sapientia obscurum obtectumque reddunt, corde a te averso, quidvis aliud in scriptis, quam te, quaerentes. At quibus cor a te conversum est, et te unum quaerunt, in simplicitate sermonis tui acquiescentes, ii, utpote liberati naturali velamine per Spiritum tuum, errare de Verbis tuis non possunt. Quid vero, si (ut, quod omnino ἀδύνατον est, liceat mihi ad extremum per concessionem dicere) quid, inquam, si ego coram te convincar, Domine Jesu, errasse, et ideo errasse, quia tota cum tua Ecclesia tuum simpliciter Verbum secutus sum, numquid propterea hujusce me erroris debeat poenitere? Certe*

Digitized by Google

non potest, malo enim simplici tuo Verbo duce errasse, et errando te ut verum Deum glorificasse, quam, humano ingenio eruditus, tuum sermonem in fraudem honoris tui glossando plus, quam postulabat pietas, sapuisse: et plus sapiendo, te minus, quam aut doctrina tua postulare mihi videbatur, aut meus erga te amor et tua, in quam me recepisti, amicitia flagitabant, honorasse.“

Digitized by Google

II.

Kritiken.

Schatz des evangelischen Kirchengesangs, der Melodie und Harmonie nach aus den Quellen des 16. und 17. Jahrhunderts geschöpft und zum heutigen Gebrauch eingerichtet, zugleich als Versuch eines Normal-oder Allgemeinen Choralbuchs bezüglich der älteren Periode des Kirchengesangs. Unter Mitwirkung Mehrerer herausgegeben von G. Freiherrn von Tucher Stuttgart. Metzler'sche Buchhandlg. 1840, in 4. 60 Seiten wovon 21 S. Noten. — 20 Ngr.

Die Verklärung des germanischen Geisteslebens durch das Christenthum, welche durch die Reformation in der evangelischen Kirche zur schönen kräftigen Entwicklung kam, hat in dem Kirchengesang der evangelisch. (-lutherisch.) Kirche eine besonders liebliche Blüthe getrieben. Es ist wohl nicht zu leugnen, dass Lied und Gesang dem gemüthvollen deutschen Volke besonders auch eigenthümlich waren. Dieses beweisen nicht sowol die Lieder der aus dem Volksgesang durch Verfeinerung und Ausbildung der Form hervorgegangnen Meistersänger (von den Minnesängern nicht verschieden), z. B. eines Heinrichs von Veldeck, Walthers von der Vogelweide, Hartmanns von der Aue, Wolframs von Eschenbach u. A. m., als besonders die immer noch in ziemlicher Anzahl vorhandnen Volkslieder, obwol die bei weitem meisten Lieder der eigentlichen Volksdichter („fahrenden Leute" oder „kunstlos Gehrende" genannt) im Strome der Zeiten untergegangen sind [1]).

---

1) Aus dem 14. Jahrh. hat uns die Limburger Chronik einzelne Strophen und die Anfänge mehrer damals beliebter Volkslieder aufbewahrt, aus dem 15. Jahrh. haben sich auch ganze Lieder erhalten. Zu Anfang des 16. Jahrh. fing man auch schon an, Sammlungen beliebter Gesänge mit beigesetzten Musiknoten in Druck herauszugeben.

Digitized by Google

Frühzeitig suchte man daher auch schon den Glauben, der das Herz bewegte, durch religiöse „Lieder und Gesänge" auszusprechen. Solche deutsche religiöse Volkslieder oder Kirchenlieder (d. i. Lieder, die, wenn sie auch vielleicht nicht bei dem eigentlichen Gottesdienst gebraucht worden, doch Ton und Form des Kirchenliedes haben), finden sich schon aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrh Ohne Zweifel trugen die Geissler zur Verbreitung deutscher Kirchenlieder sehr viel bei. s. Rambachs Anthologie christl. Gesänge Bd. I. *p.* 337. H. Hoffmann Gesch. des deutschen Kirchenliedes bis auf Luthers Zeiten 1832. Wackernagel das deutsche Kirchenlied von Martin Luther bis auf Nicolaus Hermann Stuttg. 1841. Wie gross auch schon lange vor der Reformation in dem deutschen Volke der Drang war, das was es gläubig umfasste, auch singend zu bekennen, und wie allgemein daher auch religiöse Volksgesänge unter dem Volke bekannt, beweist eine aus *Sebast. Munster's Cosmographey p.* 624. von Hoffmann mitgetheilte Erzählung. Als nämlich im April 1474 der Erzherzog Sigmund von Oestreich mit den Eidgenossen die ewige Richtung beschworen, „kam er gen Einsheim, Breisach und Freiburg, und freuet sich alle Welt seiner Zukunft. Die Kinder auf den Gassen fingen an zu singen: „Christ ist erstanden, der Landvoigt[1]) ist gefangen, des sollen wir alle froh sein, Sigmund soll unser Trost sein. Kyrieeleis. Wär' er nicht gefangen, so wär' es übel gangen, seid dass er nun erstanden ist, so hilft ihm nicht sein böser List. Kyrieeleis." Wie allgemein muss also jenes, wahrscheinlich schon im 13. Jahrh. wenn nicht früher gedichtete, Osterlied „Christ ist erstanden" — bekannt gewesen und gesungen worden sein, da die Kinder auf der Gasse bei jenem Vorfalle jene Parodie desselben sangen.

Luther, der selbst den Gesang liebte und die Wirkung desselben auf das menschliche Gemüth zu würdigen wusste, erkannte nun sehr wohl, dass auch das christliche deutsche Volk guter geistlicher Lieder zum Singen bedürfe, wenn das Evangelium recht in das Leben des Volkes eindringen sollte. Darum war er nicht nur eifrig bemüht, die Lebenswahrheiten des Evangeliums zu lehren, sondern auch das, was seine Seele erfüllte und sein ganzes Leben bewegte, zu singen. Er hielt sich fern von dem Missgriff, den Kirchengesang aus der Kirche verbannen zu wollen, wie Zwingli that, im Gegentheil ward der Kirchenlieds-Gesang ein wesentlicher Theil unsrer Liturgie. Ein Gleiches thaten mehrere seiner Mitstreiter wie Justus Jonas, Nicol. Decius, Lazarus Spengler, Paul von Spretten (Speratus), Paul Eber, Erasmus Alberus u. And. So gelangte die evangelische Kirche bald zu

---

1) Peter von Hagenbach.

Digitized by Google

einem reichen Besitz erhebender schöner Lieder, während die Katholiken sich blos mit den alten lateinischen Gesängen begnügten und die Calvinisten sich auf Uebersetzung davidischer Psalmen beschränkten. Es ist ja auch bekannt, wie viel diese vom Geiste des Glaubens durchdrungnen und getragenen Gesänge zur Verbreitung der Reformation mitgewirkt haben [1]). Diese Wirksamkeit beruhte zum grossen Theil darauf, dass sie den Charakter des Volksgesanges an sich trugen; das will sagen, diese Gesänge, hervorgegangen aus dem Bestreben, dem christlichen Volke, der Gemeinde, einen selbstständigern Antheil an dem Gottesdienste nehmen zu lassen, als dieses in der römischen Kirche bisher der Fall gewesen, waren nicht etwa bloss Aeusserung eines subjectiv reflectirenden Empfindens mit künstlerischer Production, sondern ein lebendiger objectiver Ausdruck dessen, was die evangelische Kirche gemeinsam in sich trug und bewegte, des Glaubens, der damals die Gemüther mit frischer Kraft ergriffen hatte, und was zu allen Zeiten in einem jeden christgläubigen Gemüthe lebt, wobei die Kunstform übrigens nicht gerade besonders ins Auge gefasst wurde. Natürlich gilt dieses nicht von einem jedem Liede im gleichen Maasse. Denn freilich, so wie ein jedes Kunstwerk, so ist auch ein solches Lied, eine Melodie, ein Product und Spiegel seiner Zeit und seines Volks. Eben daher mag auch manches Lied, in welchem eine gewisse eigenthümliche Vorstellungs- und Ausdrucksweise seiner Zeit besonders hervortritt, später manchmal nicht auf gleiche Weise Aufnahme finden und mit Theilnahme gesungen werden wie z. B. Luthers Lied: „Sie ist mir lieb die werthe Magd“ u. s. w. (das schon sehr bald aus den Gesangbüchern schwindet), und andere dergleichen mehr. Aber abgesehen davon, dass das, was zur Zeit der Reformation in der christlichen Kirche erwacht war, nicht blos eine einzelne besondere Seite des christlichen Lebens war, sondern die ganze reiche Inhaltsfülle des Evangeliums, so bezieht sich das Bemerkte doch mehr nur auf die etwaige Ausdrucksweise der Lieder, was etwa bei den Melodien nicht ebenso Anwendung findet, da sie unmittelbarer Ausdruck der den Liedern zu Grunde liegenden Stimmung, ihres Charakters, waren, und dieses ist etwas Bleibendes.

Wie aber ein Lied nur dadurch erst ordentlich zu einem Liede wird, dass es nach einer entsprechenden, den Geist, die Stimmung der Worte ausdrückenden Melodie gesungen wird, so gehörte es zu den Vorzügen der ersten Lieder unsrer Kirche, dass auch die Melodie dieser Erstlingslieder unsrer Kirche beson-

---

1) Bekanntlich klagte Adam Conzenius, dass Luther durch seine Hymnen und Gesänge mehr Seelen dem Papstthume entrissen habe als durch seine Schriften und Reden.

Digitized by Google

ders deshalb gemüthergreifend waren [1]), weil derselbe Geist, der die Lieder gedichtet hatte, auch die Melodieen derselben hervorgerufen. Denn es zeigt sich gleich vom Anfang eine grosse Einheit des evangelischen Kirchenliedes und der Melodie, was doch offenbar nur daher kommt, weil beide aus einem Geiste entsprungen. Und zwar, so wie das kirchliche Lied selbst seiner Form, dem Gepräge nach an das Volkslied sich anschloss, so auch die Melodieen desselben; der Kirchengesang war religiöser Volksgesang. Daher auch die besondere Eigenthümlichkeit des Volksgesangs, nämlich vorherrschende Berücksichtigung des Rhythmus und der Melodie ohne besondere strenge Beachtung der kunstreichen Tonfolge. Ein grosser Irrthum ist die bei Vielen sich findende Meinung, dass der deutsche Kirchengesang der evangelischen Kirche aus dem Gregorianischen Kirchengesang hervorgegangen sei. Das Gegentheil erhellt schon daraus, dass man auf gleiche Weise, wie man Volkslieder in geistliche Lieder umdichtete (wobei man sich jedoch an den Charakter dieses weltlichen Liedes genau anschloss), ebenso auch weltliche Volksmelodieen zu geistlichen Liedern, zu Kirchenmelodieen umwandelte. Man verfuhr jedoch dabei nicht taktlos und passte nicht etwa die erste beste Melodie einem weltlichen Liede von gleicher Sylbenzahl und Versmaas an, sondern man berücksichtigte vielmehr besonders die Stimmung, welche sich in der Melodie des weltlichen Liedes aussprach, und versuchte so den untergelegten geistlichen Text jener Stimmung seine rechte Richtung und Aussprache zu geben und sie so zu verklären. Dieses war z. B. der Fall mit der bekannten Melodie: „Nun ruhen alle Wälder u. s. w." gefertigt von Heinrich Isaak († 1493), Kapellmeister bei Kaiser Maximilian I., von welcher Mozart gesagt, dass er für diese einzige Melodie sein bestes Werk geben wollte [2]). Diese Melodie gehörte ursprünglich zu dem weltlichen Liede: „Inspruck ich muss dich lassen" u. s. w. [3]). Auf dieses Lied machte man als eine geistliche

---

1) Luther wurde wegen der Melodie zu „Ein' feste Burg ist unser Gott" von einem Kapellmeister am Hofe des Papstes Benedikt XIV. für einen der grössten Tonkünstler erklärt, und Czar Peter der Grosse wurde auf seiner Reise durch Deutschland von der Melodie zu „Jesu meine Freude" so ergriffen, dass er das Lied ins Russische übersetzen liess und täglich sang.

2) Aehnlicher Weise soll Händel als er das erste Mal die Melodie des alten irischen Volksliedes *Aileen a-Roon* (der geheime Schatz meines Herzens) gehört, versichert haben: dass er gern mit dem Ruhme sich begnügen würde, *Aileen a-Roon* componirt zu haben.

3) Das Lied: „Inspruck ich muss dich lassen," war lange Zeit bekannt und beliebt. Noch im 17. Jahrh. findet sich als eine Parodie dieses Liedes, ein Spottlied auf die Verweisung des übelberüchtigten Cardinals Clösels von Wien nach Inspruck. (Mit der Ueberschrift: „Ein Lied vom Cardinal Clösel 1618, aus einer Wiener Handschrift des 17. Jahrh. mitgetheilt von Mone" im

Digitized by Google

Parodie das alte Lied: „O Welt ich muss dich lassen" u. s. w., welches sich nach Rambach Anthologie II, p. 144 zuerst anonymisch in einem Nürnberger Gesangbuch von 1569 findet, und sang es auf dieselbe Melodie, s. *André* Harmonielehre Offenbach 1832.

Gleicher Weise wurde aus der weltlichen Melodie: „Mein G'müth ist mir verwirret" u. s. w. (componirt von Hans Leo Hassler Musikus zu Dresden † 1612.) der Choral: „Herzlich thut mich verlangen" u. s. w., aus „Was wird es doch des Wunders noch" u. s. w. „Was wollen wir aber heben an" u. s. w. „Warum willst du weggehen" u. s. w. „Venus du und dein Kind" u. s. w. die geistlichen Melodieen: „durch Adams Fall ist ganz verderbt" u. s. w. „Kommt her zu mir spricht Gottes Sohn" u. s. w. „Christus der ist mein Leben" u. s. w. „Auf meinen lieben Gott" [1]) u. s. w. Aehnliches war auch schon früher vorgekommen. Denn so wurden z. B. nach dem Berichte der Limburger Chronik die Lieder, die ein aussätziger Mönch am Main um 1374 sang, von den Meistern gern nachgesungen und nachgepfiffen; s. Koberstein Grundriss der deutschen National-Lit. §. 78. Umgekehrt suchten die Volkssänger früher manche einfache Weise des Meistergesangs sich anzueignen, vgl. Jakob Grimm über den altdeutschen Meistergesang 1811. p. 134—136.

Dass der geistliche Gesang in der evangelischen Kirche sich an den Volksgesang anschloss, und also religiöser Volksgesang war, erhellt auch aus den Aeusserungen Luthers in der Vorrede des 2. u. 3. Gesangbüchleins seiner Lieder vom J. 1525 und wieder abgedruckt in der Walther'schen Ausgabe Wittenberg 1544. Er sagt da nämlich unter andern: „Demnach hab ich auch sammt etlichen andern zum guten Anfang und Ursach zu geben die es besser vermögen, etliche geistliche Lieder zusammengebracht, das heilige Evangelium, so jetzt von Gottes Gnaden wieder aufgegangen ist, zu treiben und in Schwang zu bringen, dass wir auch uns möchten rühmen, wie Moses in seinem Gesang thut Exodi 15., dass Christus unser Lob und Gesang sei, und nichts wissen sollen zu singen noch zu sagen, denn Jesum Christum unsern Heiland, wie Paulus 1 Cor. 2. Und sind dazu auch in vier Stimmen bracht,

---

Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit VII, 238.) Dieses Lied welches ganz auf die Melodie: Inspruck ich muss dich lassen (oder: Nun ruhen alle Wälder) gesungen werden kann, hat 30 Verse u. s. w. und fängt an:

O Wien ich muss dich lassen
Ich fahr dahin mein Strassen
Wol in ein andres Landt u. s. w.

Das Spöttische dieser Parodie liegt, von dem übrigen Inhalte ganz abgesehen, besonders auch darin, dass Clösel gerade nach Inspruck verwiesen wurde.

1) Herr Organist K. Ferdinand Becker zu Leipzig giebt in s. Schrift: „die Hausmusik in Deutschland in d. 16. 17. und 18. Jahrh. Leipzig 1840." im Schlusse ein Verzeichniss einiger aus Volksliedern entstandner Choräle.

nicht aus anderer Ursache, denn dass ich gern wollte, die Jugend, die doch sonst soll und muss in der Musica und andern rechten Künsten erzogen werden, etwas hätte, damit sie der Buhl-Lieder und fleischlichen Gesänge los würde, und an derselben statt etwas heilsames lernte, und also das Gute mit Lust, wie den Jüngern gebührt, einginge. Auch dass ich nicht der Meinung bin, dass durchs Evangelium sollten alle Künste zu Boden geschlagen werden und vergehen, wie etzliche Abergeistlichen fürgeben; sondern ich wollt alle Künste, sonderlich die Musica, gern sehen im Dienst des, der sie geben und geschaffen hat.“ — Dieses Bestreben, dem Volke zum Singen christliche Gesänge zu geben, veranlasste ihn unter andern auch, für das bei der Frühlingsfeier zu Mitfasten (*Laetare*) von dem Volke, besonders den Kindern, an verschiedenen Orten Deutschlands gesungene Lied „So treiben wir den Winter aus“ (an andern Orten heisst es Tod) „durch unsre Stadt zum Thor hinaus“, — einen andern religiösen und die besondern damaligen kirchlichen Verhältnisse aussprechenden Text zu liefern. Dieses, wie Schamelius in dem evangel. Lieder-Commentarius 2. Ausg. Thl. I, Anhang 58. bemerkt, im J. 1541 erschienene Lied, beginnt mit den Worten: „Nun treiben wir den Papst heraus, aus Christus Kirch' und Gottes Haus, darin er mördlich hat regiert und unzählig viel Seel'n verführt.“ Eine andere Bearbeitung ist von Matthesius (oder wie auch manche wollen von Nicol. Hermann) und beginnt: „So treiben wir den Papst aus, durch unser Stadt zum Thor hinaus“ u. s. w. S. Schamelius p. 59.

In demselben Maasse nun als der lebenskräftige Geist, der die Reformatoren und die evangelische Kirche im Anfang beseelte, aus derselben verdrängt wurde und damit zugleich das Kirchenlied in Verfall gerieth, und die abgeschmacktesten und lächerlichsten Verschlimmbesserungen in den neuern Gesangbüchern Eingang fanden, in demselben Maasse sank auch der Kirchengesang [1]). Es hat dieses seinen Grund in jener Einheit, in jener innigen Geistesgemeinschaft zwischen dem evangelischen Liede in der ersten Zeit unsrer Kirche und ihren Melodieen, und die unpoetische, nüchterne Verstandesabstraction oder krankhafte Sentimentalität, welche die Verunstaltung der Gesangbücher veranlasste, wirkte eben so auch nachtheilig auf den Choral, indem sie das, was der Kern und die Kraft desselben, nicht verstand oder nicht vertragen mochten, weil das Ohr den von der weltlichen Musik her gewohn-

1) Klamer Wilh. Frantz in s. Choralbuche (z. Halberstadt erschienen) sagt: „Es belebt die ältern Gesänge der protest. Kirche ein Geist der Andacht, ein frommes kindliches Gefühl, wie wir es in den Chorälen neuerer Zeit vergeblich suchen.“

Digitized by Google

ten Genuss nicht dabei hatte. Es ist dieses eine Wahrheit, welche Männer, die gründliche Sachverständige und keineswegs etwa blinde Paläologen sind, wie z. B. Winterfeld, Tucher, Becker u. And., laut bezeugen und beklagen und der sie abzuhelfen suchen[1]). Ist es doch so weit gekommen, dass man Lieder von dem verschiedenartigsten Charakter auf eine und dieselbe Melodie singt, wenn nur das Versmaas und die Sylbenzahl passt. So hört man wol das Lied: „Ach Gott verlass mich nicht" u. s. w. auf die Melodie „Nun danket alle Gott" u. s. w. singen, anstatt auf „O Gott du frommer Gott." Ein anderes Mal verwechselt man die Melodie: „Ich singe dir mit Herz und Mund" u. s. w. (Lobt Gott ihr Christen u. s. w.) und „Nun sich der Tag geendet hat" u. s. w. oder „Ach Herr mich armen Sünder" u. s. w. (Befiehl du deine Wege u. s. w.) und „Schatz über alle Schätze" oder Kommt Menschenkinder u. s. w. „Vor deinem Thron" und „Vom Himmel hoch da" oder wol gar „O Jesu Christ mein's Lebens" u. s. w. und dergleichen mehr. So scheint es z. B. als ob Knapp bei der Wahl der Melodieen, die er über die Lieder in seinem bekannten evangel. Liederschatze gesetzt, sich blos von der Gleichheit des Versmaasses und der Sylbenzahl habe leiten lassen, ohne den Unterschied der Melodieen zu berücksichtigen, wie er denn auch anstatt des Melodieenverzeichnisses, was in ähnlichen Sammlungen sich findet, z. B. in dem Berliner Lieder-Schatze, nur ein Verzeichniss der Versmaasse giebt. So hat man auch Lieder nach Melodieen gedichtet, die eine ganz andere Stimmung aussprechen als die im Liede enthaltene, wie z. B. das Passionslied von Hermes: „Ach sieh ihn dulden, bluten, sterben" (Dresd. Gesangb. 200.) auf die Melodie: „Dir dir Jehova will ich singen" u. s. w., daher es nicht in der Fasten, sondern höchstens bei der Abendmahlsfeier gesungen werden kann. Ein Gleiches gilt von vielen Liedern, welche auf die Melodieen: „Herzliebster Jesu was hast du" u. s. w., desgleichen auch „Wer nur den lieben Gott" u. s. w. oder „Nun ruhen alle Wälder" gesungen werden. Zu bedauern ist es daher, dass für das Paul Gerhard'sche Weihnachtslied: „Fröhlich soll mein Herze springen" u. s. w. keine andere Melodie bekannt ist als die Moll-Melodie für sein andres Lied: „Warum sollt ich mich denn grämen." Man kann sich hier blos allenfalls helfen, dass man bei dem erstern Lied die Melodie in etwas schnellerem *Tempo* spielt. Nun ist aber doch die Melodie der Ausdruck einer gewissen bestimmten Empfindung (Gemüthserregung), die sich in dem Liede ausspricht, wozu die Melodie ge-

---

1) Vergl. auch Harms Pastoralth. Bd. 2. p. 108 folgg., wo sich viel Beherzigenswerthes findet, wenn man auch mit Einzelnen nicht allemal einverstanden sein kann.

Digitized by Google

hört, wie fehlerhaft daher, wenn die Melodie zu einem Liede gesungen wird, die eine ganz andere Empfindung ausspricht!

Zu den Uebelständen, die bei unserm Choralgesange statt finden, gehören auch die willkührlichen Veränderungen der Melodieen, die theils durch üble Angewöhnungen der Gemeinden, denen man nachgegeben, theils durch die Organisten und Herausgeber von Choralbüchern erzeugt worden sind. Diese Varianten waren freilich schon im 16. u. 17. Jahrh. sehr üblich. Michael Prätorius (1607—1610) und Vulpius (1609) sahen sich genöthigt, um ihre Werke in verschiedenen Gegenden brauchbar zu machen, für die in einzelnen Provinzen Deutschlands gebräuchlich gewordnen Formen, besondere Bearbeitungen zu liefern; so hat Prätorius für manche Melodie 5, 6 und 8 verschiedene Bearbeitungen. Selbst auch Luther erklärt in der Vorrede zu den Begräbnissgesängen Wittenb. 1542: „Doch ist nicht dies unsre Meinung, dass diese Noten so eben müssten in allen Kirchen gesungen werden. Eine jegliche Kirche halte ihre Noten nach ihrem Buch und Brauch. Denn ichs selbst auch nicht gern höre, wo in einem Responsorio oder Gesang die Noten verruckt, anders gesungen werden bei uns, weder ich der in meiner Jugend gewohnt bin.“ (Er sagt dieses freilich zunächst nur von dem Unterschied der Melodie bei einigen Gesängen in der katholischen und lutherischen Kirche.). Aber offenbar sind viele dieser Veränderungen nicht Verbesserungen, sondern offenbar Verschlechterungen der ursprünglichen Melodieen, und dann ist es auf diese Weise dahin gekommen, dass auch aus diesem Grunde (abgesehen von den verschiedenen Abweichungen der Texte in den verschiedenen Gesangbüchern), selbst Leute aus benachbarten Gemeinden bisweilen nicht im Stande sind, einstimmig aus einem Munde Gott zu loben, dass oft anstatt eines erhebenden Gesanges ein Ohren beleidigendes Geschrei entsteht, oder der Gesang ganz unterbleiben muss.

Der Verfall des Chorals zeigt sich aber besonders darin, dass er meistens, wenigstens bei dem Gebrauche in der Kirche, wo die Führung der Orgel eintritt, ein ganz einförmiger schleppender Gesang geworden ist ohne Takt und Rhythmus, so dass man derselben Melodie sowol trochäische wie jambische Verse unterlegen könnte. Nur in einigen ist noch eine Spur von Rhythmus z. B. in dem 2. Theil von „O Lamm Gottes unschuldig“ u. s. w. oder in „Eins ist Noth“ u. s. w. „Lobe den Herrn den mächtigen“ u. s. w. Dagegen kann man wohl bemerken, wie auch jetzt noch das Volk die Neigung hat, wenn es allein singt, einen gewissen Rhythmus festzuhalten, besonders wenn in dem Texte derselbe stärker hervortritt. Bei einer guten Melodie muss aber ein vernehmliches Metrum, eine richtige und wohl abgemessene Eintheilung in grössere und kleinere Glieder sich zeigen.

Digitized by Google

Dies geht verloren, wenn in ganz gleichmässigen Noten gesungen wird. Eine solche Gleichheit der Töne, Gesangschritte könnte man sagen, muss bald ermüden, wenn auch gleich die Töne durch Höhe und Tiefe von einander verschieden wären, so wie das schönste Gedicht alle Kraft verlieren würde, wenn man in immer gleichem Nachdrucke Sylbe vor Sylbe gleichsam vorerzählen wollte. Dagegen kann ja schon ohne alle Abwechslung des Tones in Höhe und Tiefe, durch die Einförmigkeit des Textes und durch die Verschiedenheit in seinen Zeilen ein unterhaltendes Geräusch entstehen, wovon das Trommelschlagen ein Beispiel ist. „Melodie, Bewegung (Takt) und Rhythmus sind die wahren Mittel, das Gemüth in Empfindung zu setzen, wo diese fehlen, da ist die höchste Reinigkeit der Harmonie eine ganz unwirksame Sache" — sagt Sulzer in der allgem. Theorie der schönen Künste unter „Gesang."

Eine andere Verunstaltung des Chorals ist die gewöhnliche Art und Weise der Begleitung oder der Stimmführung. Während man nämlich anfänglich den figurirten Contrapunkt festhielt und die Melodie meist in den Tenor verlegte, kam gegen das Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts bei dem Kirchengesang die Harmonisirung im einfachen Contrapunkt in Gebrauch, wie wir sie gegenwärtig noch haben. Dieses darum, um die rhythmische Bewegung der in die obere Stimme verlegten Melodie dadurch um so fühlbarer zu machen, dass solcher auch alle anderen Stimmen auf gleiche Weise unterworfen wurden. Später nun wurde der Geist der alten Tonarten dadurch verwischt, dass man die Wirkung einer frischen lebensvollen Stimmenführung nicht verstehend sie blos durch bezifferte Bässe andeutete. Die Folge davon war künstliche, gezwungene effectreiche Harmonisirung, indem man zu sehr von der Meinung sich beherrschen liess, die Hauptsache beim Choralspiel, sei eine recht kunstreiche Harmonie, daher denn die Orgelspieler mit mehr oder weniger Geschick sich darin versuchten [1]). So zeigen denn manche Choralbücher selbst berühmter Tonkünstler Choräle, bei denen durch die Art und Weise der Harmonisirung der eigentliche Character der Me-

---

1) Man hat öfter die Regel aufgestellt: wähle eine Harmonie, die überall dem Gedanken des Dichters angemessen ist, und dem zu Folge wol versucht, bei einem jedem Vers eines Liedes die Harmonie zu ändern. Gesetzt nun, dass dieses auch von allen Organisten befolgt werden könnte und richtig angewendet würde, so ist es doch nicht zu billigen. Denn nur durch öftere Wiederholung einer und derselben Harmonie wird die Gemeinde an die Tonverhältnisse gewöhnt, im umgekehrten Falle aber der Gemeindegesang leicht gestört, und dann kann auch die Harmonisirung gar leicht dem Charakter der Melodie fremdartig werden. Singt man doch auch die schönsten profanen Lieder nach der reinen Harmonie, die der Componist mit der Melodie verbunden hat.

lodie fast ganz verändert und verwischt erscheint. Man vergleiche nur z. B. den Choral „Gelobet seist du Jesu Christ“ u. s. w., wie er sich in dem Schichtischen Choralbuche findet und wie ihn von Tucher in dem hier anzuzeigenden Werke giebt, und man wird einen auffallenden Unterschied finden. Die die Melodie begleitende Harmonie hat aber, wie Rousseau sehr richtig bemerkt, wenig Kraft zum Ausdruck; sie dient blos den Ton anzugeben und zu unterstützen, die Modulation merklicher zu machen und dem Ausdruck mehr Nachdruck zu geben. Aber in der Melodie allein liegen die mit unwiderstehlicher Kraft belebten Töne, die man für Aeusserungen einer empfindenden Seele erkennt.

Ein andrer Uebelstand wodurch unser Kirchengesang meist verunstaltet wird, ist das, gewöhnlich 2 ganze Takte dauernde Zwischenspiel des Organisten zwischen jeder Zeile des Gemeindegesangs, worauf auch schon öftrer an andern Orten, z. B. auch in der allgemeinen Kirchenzeitung, aufmerksam gemacht worden ist. Wir wollen nicht davon sprechen, dass er bei sehr vielen Organisten als ein ganz bedeutungsleerer und lächerlicher [1]) Klingklang erscheint, bei den ernstesten und feierlichsten Melodieen in lustigen Sprüngen sich ergeht und wol gar das Gegentheil von dem darstellt, was die Melodie ausdrückt. Auch da wo diese Verkehrtheiten nicht vorkommen, erscheinen doch die Zwischenspiele, so wenigstens wie sie jetzt meist sind, wenn sie nämlich zwei Takte und wol noch länger dauern, als zeitraubend störend und unnöthig. Dadurch nämlich, dass ein solches langes Zwischenspiel statt findet, wird die Dauer des Gesanges eines gewöhnlichen Liedes unverhältnissmässig ausgedehnt, und das späte Kommen in die Kirche und das zeitige Herausgehen, mithin die Verachtung des den Leuten zu lange dauernden und wol auch sie ermüdenden Kirchengesanges befördert. Es ist aber auch dieses Zwischenspielen andachtstörend. Denn ausser dem, dass die Leute

---

1) Sehr treffend schildert diesen Unfug Harms Pastoralth. B. 2. p. 119. wo es heisst: „die Zwischenspiele vieler Organisten machen auf mich einen solchen Eindruck, als wenn ich Declamiren hörte: Weicht und quält mich nicht ihr Sorgen, — 's ist mir alles eins, 's ist mir alles eins, — Mein Versorger lebt und wacht, — ob ich Geld hab' oder keins. — Meinem Herrn ist nichts verborgen, — Wenn ich Geld hab' bin ich lustig. Ein andres. Wir liegen hier zu Deinen Füssen, — Vivallerallera — O Gott von grosser Güt' und Treu — Ja ja, ja ja, ja ja, ja ja. — Und fühlen jeder im Gewissen, — schwippen schweppen, schwippen schwappen, schwippen schweppen voll! — Wie reif zur Strafe jeder sei, — Hurrah, Hurrah, Hurrah. — Ein andres. Was soll ich ängstlich klagen, — Bruder was machste vor'n Gesiech? — Und ohne Hoffnung zagen? — Lass die Grillen fahren! — Der höchste sorgt für mich. — Gott verlässt keen Deutschen nich. — Ein andres. Ich bin ein Pilger in der Zeit, — Rudel Pudel, Rudel Pudel, Rudel Pudel Putt.“

Digitized by Google

während der langen Zwischenspiele (so wie der langen Vorspiele) [1]) in der Kirche meistens herumgaffen und sich zerstreuen, so wird die Andacht besonders dadurch gestört, dass, weil selten mit einer Zeile auch ein Satztheil geschlossen wird, der einen vollständigen Gedanken enthält, der Sinn und Zusammenhang auf eine oft höchst ärgerliche Weise unterbrochen wird, und nicht blos Doppelsinn, sondern auch falscher Sinn oder Unsinn entsteht. Man kann dieses fast bei jedem Liede mehr oder weniger beobachten. Besonders tritt dieses öfter bei neuern Liedern hervor, wo die Verbrechung des Sinnes viel häufiger ist, als in den ältern, wo man dieses als Fehler der Dichtung vermied. Man vergleiche z. B. Dresdner Gesangbuch 88, 8

„Ich sah vor Krankheit bleich, durch dich
(Zwischenspiel)
Mein Leben mir geschenkt"

oder noch auffälliger in dem von Harms *l. c. p.* 150. angeführten Verse:

Ich soll den Nächsten lieben,
(Zwischenspiel)
Und hassen und betrüben,
(Zwischenspiel)
Und quälen könnt ich ihn?

Der gemeine Mann, der mehr auf den Schluss der Zeile achtet, als auf die Interpunktion, zumal da ihm das darauf folgende Zwischenspiel, die Meinung beibringt, dass hier ein Satzabschnitt sei, versteht nun den Text ganz anders als er zu fassen oder denkt sich gar nichts. Kann man sich dann wundern, wenn der Kirchengesang gedankenlos abgeleiert wird, seine Kraft und seinen Eindruck verliert und das christliche Volk dagegen gleichgültig wird?

---

1) Auch hinsichtlich des Vorspieles geschehen viele Misgriffe, indem sie aus langen, oft ¼ oder ½ Stunde dauernden Fugen und dergleichen bestehen. Nur das Vorspiel zum ersten Liede kann etwas länger sein, im Allgemeinen zur Andacht erweckend und den Gesang einleitend, gleichsam die Stelle des in der alten Liturgie gewöhnlichen „*Deus in adjutorium intende*" vertretend. Es ist aber auch nicht genug, bei dem Vorspiele auf die folgende Melodie und den Inhalt des Liedes Rücksicht zu nehmen, so dass auch die Tonart und der Charakter des folgenden Gesanges vorbereitet und eingeleitet wird, sondern es muss zugleich auch die kirchliche Zeit und die Gelegenheit, wobei der Gesang vorkommt, beachtet werden. Daher wird z. B. das Vorspiel zu der Melodie „Gott des Himmels und der Erde" u. s. w. oder „O heilige Dreifaltigkeit" u. s. w. am Karfreitagmorgen anders sein müssen als am Ostermorgen. So giebt denn auch Neukomm im zweiten Theil der Bunsen'schen Schrift: „die heil. Leidensgeschichte und die stille Woche, Hamburg 1841.", deren zweiten, musikalischen Theil er bearbeitet hat, pag. 3. für den Anfang des Palmsonntags, und als Beispiel wie im Verlauf der ganzen stillen Woche das Orgel-Vorspiel behandelt werden müsse, ein Vorspiel von nur 23 Takten, fast aus lauter ganzen oder halben Taktnoten bestehend.

Das Zwischenspiel ist aber auch unnöthig. Man sagt, das Zwischenspiel sei nöthig, um den Ton, womit die folgende Zeile anfängt, einzuleiten, damit ihn die Gemeinde richtig treffe. Allein das wird schon dadurch widerlegt, dass das Volk, wenn es ohne Orgel- oder sonstige Instrumental-Begleitung singt, so bald sie nur die Melodie ordentlich kann, den Anfangston jeder Zeile richtig trifft, ja dass es sogar dann auch richtig trifft, wenn der Organist, was wol auch zu hören, den Ton falsch einleitet. Auch fängt ja genug mal die folgende Zeile mit derselben Tonart wieder an, mit welcher die vorhergehende schloss), vgl. die Mel. „Allein Gott in der Höh' sei Ehr" u. s. w., oder mit einem Accord, der dem vorhergehenden Schlussaccord ganz nahe liegt und ganz leicht zu treffen. Wissen denn nicht auch die Leute die in der Zeile selbst vorkommenden verschiedenartigen Intervalle zu treffen? Auch zeigt die Erfahrung, wie sie z. B. Unterzeichneter in seiner Gemeinde gemacht, dass die Zwischenspiele bei der Orgelbegleitung ohne irgend eine Störung oder sonstigen Nachtheil für den Gesang weggelassen werden können, ja dass dagegen der Gesang viel lebendiger, feuriger und ergreifender wird.

Auch der rühmlichst bekannte Componist Neukomm erklärt sich in dem 2ten Theil der angeführten Bunsen'schen Schrift, Vorw. S. VI. gegen die Zwischenspiele: „Ich wiederhole bei dieser Gelegenheit den von mir so oft ausgesprochnen Wunsch, dass doch die Organisten bei Begleitung des Chorals auf ihr Zwischenspiel von einem Vers (Verszeile) zum andern Verzicht thun möchten! — Verdorbner Geschmack hat diese Zwischenspiele eingeführt und Gewohnheit hält sie, unter mancherlei Vorwand, aufrecht; sie wirken aber störend, so kurz und einfach sie auch immer sein mögen, und können nur einem verwöhnten Ohre erträglich sein. Ich weiss dass ich hier gegen ein altes, eingewurzeltes Vorurtheil ankämpfe: man höre aber nur unsre herrlichen Choräle von Singstimmen ohne Begleitung vorgetragen (wo dies Organisten-Unwesen nicht statt haben kann) und man wird meinen Eifer gegen diese unzweckmässige böse Zugabe gerechtfertigt finden."

Die Entstehung der Zwischenspiele dürfte vielleicht überhaupt nicht darin zu suchen sein, dass man gemeint, den folgenden Ton anleiten zu müssen, sondern vielmehr blos um der Gemeinde, zumal bei schnellerm Singen des Chorals, wie es früher gewöhnlich, nicht blos am Schluss des Verses, sondern auch innerhalb desselben eine kleine Pause zum frischen Athemholen und Weiterlesen (was wol sonst etwas langsamer von Statten ging) zu gewähren. Auch in jedem Volksliede giebt es ja eben so wie in allen Musikstücken solche Pausen. Nun meinte man aber, wenn

Digitized by Google

eine Pause einträte, wo beides, Gemeindegesang und Orgelton, schwieg, so sei dieses nicht passend, sondern weit schicklicher, wenn die die Gemeinde doch eigentlich nicht führende, sondern begleitende Orgel forttönte. Dieses glaubte man aber natürlich nicht anders thun zu können, als wenn man einige Accorde griff, die auf den Ton, womit die neue Sangzeile anfing, anleiteten. Und hierin liegt auch allein, was etwa für Beibehaltung der Zwischenspiele gesagt werden könnte. Aber eben so wird sich auch hier herausstellen, dass die Zwischenspiele, wenn man nun einmal glaubt sich von ihnen nicht trennen zu können, anders eingerichtet werden müssen, als sie jetzt gewöhnlich sind. Dass nach dem Schluss eines jeden Verses, wo nothwendig eine etwas grössere Pause eintreten muss, nicht Orgel und Gesang schweige, sondern ein kurzes Nachspiel, oder wenn man will Vorspiel zum folgenden Vers eintrete, möchte wol zweckmässig sein. Dieses Spiel, welches ja sehr wohl so eingerichtet werden kann, dass es zu dem Ganzen passt, möchte und wird auch nicht sonderlich zeitraubend und auch in der Regel nicht störend sein. Denn eigentlich muss bei einem jeden guten Liede mit jedem Verse ein vollständiger Gedanke abgeschlossen sein. Lieder, wo dieses nicht der Fall und der neue Vers z. B. mit „und" anfängt, haben etwas Fehlerhaftes. So z. B. wäre es in dem schönen Passionsliede Christoph Fischers (oder Vischers) „Wir danken dir Herr Jesu Christ, dass du für uns gestorben bist" u. s. w. — besser wenn der 2te Vers anstatt mit den Worten: „und bitten wahrer M. u. G." — anfinge „Wir bitten" u. s. w. Auch der 4te Vers dieses Liedes liesse sich ohne Sinnentstellung [1]) verbessern.

Hinsichtlich dessen, wo etwa die Zwischenspiele innerhalb des Verses angebracht werden können, muss zuvörderst Folgendes bemerkt werden. Das deutsche lyrische Gedicht unterscheidet sich dadurch von dem griechischen und römischen, dass bei ihm sowol die einzelnen Verse sich gehörig abschliessen, als auch einzelne Unterabtheilungen oder Glieder des Verses. Bekanntlich theilten die alten Meistersänger jede Strophe oder Gesätz [2]) in 3 Theile, von denen sich zwei, die Stollen, in der Sylbenzahl und in der Stellung der Reime genau entsprachen, der dritte aber der

---

1) Oder sollten vielleicht von diesem 4zeiligen Liede besser 2 Verse zusammengezogen werden, so dass es achtzeilig würde, wie z. B. das Lied Paul Ebers: „Herr Jesu Christ wahrer Mensch und Gott" u. s. w., welches man jetzt auf dieselbe Melodie singt, nicht wie jetzt gewöhnlich in vierzeilige, sondern sechszeilige Verse abzutheilen, wie nach Rambach auch Wackernagel gethan, und wie es sich auch schon früher z. B. im Leipziger Gesangbuche von 1683 findet.

2) Ein Lied, wo diese Eintheilung nicht statt fand, sondern mehrere Töne in einander übergehen, ohne dass gerade jeder Ton seine beiden Stollen und Abgesang enthielt, hiess ein Leich.

Abgesang, gewöhnlich auf den Stollen folgend, zuweilen aber auch von ihnen in die Mitte genommen, für sich allein dasteht. Diese im Wesen des deutschen Genius begründete Eintheilung ging mit mehr oder weniger Modificationen in die Kirchenreformation über [1]), Vgl. „O Lamm Gottes unschuldig" u. s. w. und and. Bei Liedern wie: „Vom Himmel hoch da" u. s. w. fehlt der Abgesang. Dabei ist zu bemerken, dass diese Abtheilungen nicht blos auf den äussern Versbau und die Reimverhältnisse Bezug haben, sondern auch auf den Inhalt derselben. Es zeigt sich hier wie in den alttestamentlichen Gesängen ein *parallelismus membrorum*. Der Gedanke wird nämlich nicht blos einfach ausgesprochen, sondern in einem anderen entsprechenden Gliede entweder synonym, oder synthetisch, oder antithetisch wiederholt, und der Abgesang enthält gewöhnlich die Schlussfolge oder Conclusion des in den beiden vorhergehenden Gliedern Abgehandelten. Z. B. synthetisch in: *a)* „O Gott du frommer Gott, du Brunnquell aller Gaben, — *b)* Ohn' den nichts ist, was ist, von dem wir alles haben" u. s. w. Antithetisch in: *a)* „Es ist das Heil uns kommen her, von Gnad' und lauter Güte. — *b)* „Die Werk die helfen nimmermehr, sie mögen nicht behüten" u. s. w. Dieses ist in den alten Liedern meistens sehr gut festgehalten; Ausnahmen finden sich seltner, obwol allerdings auch z. B. in „Jesu Deine tiefen Wunden" u. s. w. Ebenso wie sich die Alten bei jeder Verszeile vor der sogenannten Verbrechung des Sinnes hüteten, und mit derselben auch einen Satztheil abschlossen, so dieses noch mehr bei den einzelnen Versgliedern. Die neuern Dichter haben dieses freilich auch oft unterlassen, und ihre Lieder sind häufig auch von dieser Seite aus mangelhaft. Diese Erscheinung hat aber unstreitig ihren Grund nicht sowol darin, dass die ersten Lieder unsrer Kirche sich besonders an die heil. Schrift anschlossen und zum grossen Theil Bearbeitung der Psalmen waren, als vielmehr in der innern Verwandtschaft der Volks-(Natur-) Lyrik mit der Lyrik der Hebräer. Dies ergiebt sich daraus, dass dieselbe Erscheinung in dem weltlichen deutschen und andern Volksliedern sich findet. So z. B. in dem deutschen Volkslied:

„So viel Stern am Himmel stehen
An dem güldnen blauen Zelt,
So viel Schäflein als da gehen
Auf dem grünen grünen Feld,
So viel Vöglein als da fliegen,
Als da hin und wieder fliegen,
So viel Mal seist du gegrüsst."

---

1) Griechisches Versmaas wie in dem Heermann'schen Liede: „Herzliebster Jesu was hast du" u. s. w. hat etwas Fremdartiges und spricht auch bei Weitem nicht das Volk so an, als deutsches.

Digitized by Google

Desgleichen in dem nordischen Liede:

„Da unser König reiste
Adolph Friedrich der Gütige
Da er das Land durchfuhr,
Ward all mein Blut ausgedehnt,
All' mein Fleisch bewegt,
So dass ich meinen Gesang erhob,
Meine Harfe trug
Zu des Vaters Thron
Zu des Allmächtigen Haus" u. s. w.

Ferner in dem finnischen Sprüchworte:

„Gott hat die Zügel des Schicksals,
Der Schöpfer des Glückes Schlüssel,
Sie sind nicht unter der Achsel des Neidischen,
Nicht an den Fingern des Uebelwollenden."

s. Rühs Edda p. 63. 64.

Daraus würde sich nun ergeben, dass Zwischenspiele innerhalb des Verses, wenn sie nun ja nicht ganz wegbleiben sollen, höchstens nur am Schlusse eines Verstheils statt finden können, nicht aber nach jeder Zeile. Aber auch dann dürfen sie nur aus einem oder zwei Tönen bestehen, und müssen choralartig sein. Will man aber sich durchaus nicht abhalten lassen, zwischen jeder Zeile ein Zwischenspiel anzubringen, so sei es so kurz als möglich, nur einen oder höchstens zwei Töne enthaltend [1]).

Fragt man nun, wie kann eine Verbesserung des Kirchengesanges durch Zurückgehen auf den alten Choral erfolgen, d. h. durch Fortschreiten von der Verschlechterung zur Verbesserung, zur Wiederherstellung der alten Lebendigkeit und Kraft, so kann dieses freilich nicht dadurch geschehen, dass man die Choräle ganz so wieder singe und spiele, wie sie in alter Zeit, d. h. vor dem Ende des 17. Jahrh., gesungen wurden. Denn zuvörderst ist schon hier zu bemerken, dass, so wie die Lieder der frühern Zeit manche sprachliche und metrische Härten und Rauhheiten haben, die unser Ohr verletzen, so auch die alten Choräle manches enthalten in der Harmonie, in der Tonfolge, was dem musikalischen Gehöre und Gefühle unsrer Zeit, und wol nicht mit Unrecht, nicht zusagen will. Auch würde es ferner manche Störung des Kirchengesanges (des Gottesdienstes) herbeiführen, wenn eine Gemeinde, die gewohnt ist, diesen oder jenen Choral, wenn auch auf eine schlechtere Weise zu singen und sich dabei zu erbauen, plötzlich nach einer sehr veränderten ungewohnten Weise singen

1) Frantz in seinem Choralbuche sagt XV. „Leider bestehen die Zwischenspiele oft aus bunten die Andacht störenden Phrasen. Man vermeide solches Tongeklingel, halte den letzten Ton jeder Zeile ohne alle Harmonie eine Weile an, und verbinde ihn durch einige einfache Töne mit dem Anfang der folgenden Zeile, den man scharf und bestimmt angeben möge."

soll. Ebenso wie es bei Einführung eines Gesangbuchs, in welchem die Lieder wieder auf den ursprünglichen Text zurückgeführt werden, nicht ganz ohne Störung abgeht. Die Verbesserung kann meistens nur durch allmäliges Zurückgehen auf den alten Choral und Aneignung und Einführung desselben geschehen, so wie durch Herstellung einer einfachern, dem Geiste der alten Melodieen entsprechenden Stimmführung. Soll aber dieses geschehen, so ist es nöthig, die jetzt bekannten und gewöhnlichen Melodieen in ihrer ursprünglichen Form, rein von allen spätern Veränderungen oder Verschlechterungen, wenn auch mit Ausscheidung dessen, was unser heutiges Gefühl stört und verletzt, zu geben, so wie auch alte vergessene aber vortreffliche Melodieen wieder bekannt zu machen, damit man an ihnen die schönen, grossen Vorzüge des alten Chorals erkenne und daraus lerne und abnehme, was unsrer Zeit Noth thut zur Herstellung eines guten Kirchengesanges. Eben so wie es nöthig ist zur Wiederherstellung eines guten Kirchengesangbuchs die alten ursprünglichen Texte (in Anthologieen wie die von Rambach und Wackernagel) kennen zu lernen.

Daher ist es ein sehr verdienstliches Unternehmen, welches alle Theilnahme und Unterstützung verdient, wenn der Freiherr von Tucher in Verbindung mit mehrern Andern einen Schatz evangel. Kirchenmelodieen herausgeben will (wie auch Aehnliches schon früher Billroth und Becker und Winterfeld versucht haben), wovon hier das anzuzeigende Werk als Probeheft erschienen ist. Die Art und Weise aber, wie Herr von Tucher zu Werke geht, verdient allen Beifall, da er die alten Choräle in der besten Bearbeitung, die in der frühern Zeit vorhanden, und mit den nöthigsten wenn auch sehr leisen, behutsamen und im Geiste des alten Kirchengesanges geschehenen Verbesserungen giebt. Freilich müsste so noch manches bleiben, was unsern musikalischen Ansichten und Forderungen auffällig, und es möchten wol manche vielleicht wünschen, dass er hinsichtlich der Harmonisirung sich noch etwas mehr den Anforderungen unsrer Zeit anbequemt habe. So fehlt z. B. öfter die Terzie, wo wir sie nicht glauben entbehren zu können. Herr von Tucher hat zu dem beabsichtigten Unternehmen nicht nur die nöthigsten Hilfsmittel, sondern auch die nöthige gediegenste Sachkenntniss.

Zur Empfehlung des Werkes sei es erlaubt den Inhalt des Probeheftes etwas genauer mitzutheilen.

Den hier gegebenen 42 (43) Melodieen geht eine das ganze Unternehmen einleitende Abhandlung von S. 1—24 voraus [1]).

---

1) Hier findet sich das Wort Liturgie mehrmals unrichtiger Weise Lithurgie geschrieben.

Digitized by Google

Um anschaulich zu machen, worin eigentlich die Grösse und Würde des alten Chorals bestehe, so wie andern Theils der Verfall des Choralgesanges, zeigt der Verf. zuvörderst, dass die Kunst der Musik, ebenso wie die Dichtkunst, eine doppelte sein könne, nämlich *a)* eine solche, bei welcher das Volk selbst mitthätig und mitwirkend wird wie beim Volksgesang, oder *b)* bei welcher es äusserlich blos passiv, obwol geistig höchst thätig und mitfühlend erscheint. In dem ersten Falle weiss sich der Künstler nicht von dem Volke (der Gemeinde) unterschieden, sondern Eins damit und singt somit eigentlich aus dem Volke heraus und im Namen des Volkes, im Gegensatz der andern Richtung, in welcher der Künstler lediglich seiner individuellen Begeistrung sich hingebend in ein Unterschiedensein von dem dem Volke eigenthümlichen und entsprechenden Ausdrucke tritt, und nur in sofern Volksgemässes producirt, als der Inhalt, der geistige Gehalt seines Kunstwerkes kein dem Volke selbst Fremdes ist. — Beide Kunstformen unterscheiden sich auch in Rücksicht auf die Ausdrucksweise. Der Volksgesang begnügt sich mit den einfachsten kunstlosesten Formen, seinen Sinn lediglich auf den Inhalt des Gesanges wendend, achtet dabei nicht auf kunstgemässe Darstellung der Form, sondern ist nur auf das zunächst Eindringliche, Fassliche, Klare, Verständliche gerichtet; während das eigentliche Kunstwerk auch auf die Entwicklung der Form als des Kunstschönen die volle Kraft wirft, und unbekümmert um fassliche Wirksamkeit des Ausdrucks, blos dem Ergusse ganz subjektiver Empfindung, als einer dem Künstler gleichsam unbewusst treibenden Macht folgt. Hierauf sucht nun der Verf. weiter zu zeigen, dass das, was wir heut zu Tage Choral nennen, als geistliche Volksmusik in dem alten deutschen weltlichen Volksgesang wurzele, nicht aber, wie man seit anderthalbhundert Jahren fälschlich angenommen, aus dem alten gregorianischen Kirchengesange entstanden, da dieses, ein Singen ohne Rhythmus und Takt, nur subjektiv bleibt, nicht aber zu einem gemeinsamen Gesange des Volkes passt; denn je mehr ein Gesang eine allgemeine fassliche, verständige Form haben soll, desto mehr muss der Rhythmus hervortreten.

Die Widerlegung dieser Ansicht ist um so dringender nothwendig, weil dieselbe einen wesentlich nachtheiligen Einfluss auf den Choral gehabt, indem dadurch die Meinung erzeugt wurde, auch dieser, der Choral, sei ein Singen ohne Takt mit ganz gleichen Noten, und zwar, weil die ganze Gemeinde singt, in langsam schleppendem Tempo. Daher lässt sich nun auch Herr von Tucher ausführlicher auf die Widerlegung ein. Die Annahme, der Choral d. h. unser evangelischer Kirchengesang sei ein Singen ohne Takt und Rhythmus, wie der gregorianische Gesang, hat wahrscheinlich schon seine Veranlassung in dem Namen Choral. Der

Name Choral (*cantus choralis* auch *planus* und *firmus*) bezeichnet nämlich allerdings zunächst den gregorianischen Kirchengesang. So noch heut zu Tage in der katholischen Kirche. Es ist nun eine Eigenthümlichkeit der alten mensurirten Musik des 15. und 16. Jahrh., den Gesang mehrerer Stimmen auf eine Stimme zu bauen, die die Grundlage der übrigen bildete und für diese den Ton angab; diese Stimme hiess *Tenor* oder *subjectum*; die andern Stimmen legten sich in freier contrapunktischer Bewegung gleichsam um sie herum. Dieser *Tenor* oder das Subjekt konnte nun vom Künstler erst erfunden, oder beliebig aus dem weltlichen oder kirchlichen Gesang entlehnt sein, und da man meist Motetten, Messen und dgl. an gewisse Tage knüpfte, so wählte man auch zum Subjekte Motive aus den an diesen Tagen in der Kirche vorgeschriebenen gregorianischen Gesängen. Diese Stimme hiess dann auch ganz richtig Choral. Im 16. Jahrhundert nach der Reformation, behielt man grossen Theils die Weise der übrigen Musik in mehrstimmiger Bearbeitung der Melodieen aus dem evangelischen Gemeinde-Gesang dergestalt bei, dass man auch diese Melodie in den Tenor legte, und so wurde dann ebenso das, was diese Stimme ausführte, Choral genannt, immer aber nur als das Gegebene, Nothwendige, Festbestimmte und Unveränderliche im Gegensatz von mehrern demselben willkührlich und beliebig im freien Contrapunkte beigefügten Stimmen oder überhaupt im Gegensatze von dem contrapunktlich gebildeten Gesange, der sodann Figural hiess. Ein mehrstimmig auch selbst im *contrapuncto aequali* gesetzter Gesang, wie heut zu Tage der Choral, wurde niemals Choral genannt. Uebrigens aber nannte man bis in das 17. Jahrh. Choral und *choraliter* Singen blos die Weise des alten Kirchengesangs, und das zwar ausdrücklich als Gegensatz des stets mensurirten Gemeindegesangs [1]).

2) Die Melodieensammlungen des 16. und zum Theil auch des siebenzehnten Jahrhunderts sind ohne Taktstriche geschrieben und gedruckt, wie durchgängig alle alte Musik. Daraus folgerte man, dass diese Liedermelodieen taktlos gewesen, das ist aber keineswegs der Fall. Die Takteintheilung wurde nemlich sehr genau dadurch bezeichnet dass die *maxima* (⊏|) oder die *longa* (⊐):

---

1) Dieses muss man festhalten, wenn man Luthers (in s. Lobrede auf die Musik) Aeusserung über „das wüste wilde Eselsgeschrei des Chorals" den er mit „der Hunde oder Säue Gesang und Musika" zusammen stellt, recht verstehen, und ihn nicht wegen dieser Aeusserung mit Harms Pastoralth. Bd. 2. p. 113. „musiktoll" nennen will; auch Rambach (in Luthers Verdienst um den Kirchengesang p. 89.) hat das Richtige nur mehr vermuthet, und scheint auch nicht gewusst zu haben, dass zu Luthers Zeiten das Wort Choral in einem andern Sinne gebraucht wurde als jetzt in unsrer Kirche.

Digitized by Google

oder die *brevis* (⊏|) oder die *semibrevis* (○) die Takteinheit bildete [1]), so wie durch das Taktzeichen, wobei man jedoch nicht immer ganz consequent verfuhr; worüber sich der Verf. p. 17—18. auslässt.

3) In den alten Melodieensammlungen finden sich oft Melodieen des gregorianischen Gesanges mit denselben taktlosen und die Sylbenquantität nicht berücksichtigenden Noten, wie sie diesen eigen sind, oft mit der Ueberschrift *choraliter*. Sie dienten nur, da die evangelische Kirche noch lange die alte Messliturgie zum grossen Theil fortbestehen liess, einstimmig zur Altarliturgie oder mehrstimmig zum Vortrag für den Chor, für die Gemeinde aber waren sie von Luther und seinen Nachfolgern in streng mensurirte Gesänge umgeschaffen. Da man nun in den ältesten Sammlungen solche gregorianische Melodieen fand, und das Verhältniss der Sache nicht gehörig wusste, so lag die Vorstellung nahe, dass wir in dem Choral eine dem Bedürfniss der Zeit entsprechende Verbesserung des alten lateinischen Gesanges besässen.

Betrachtet man nun die Melodieen des Gemeindegesanges wie sie aus Luthers Händen kamen, und wie sie von seinen Zeitgenossen und nächsten Nachfolgern behandelt wurden, so ergiebt sich (der wesentliche Unterschied von dem gregorianischen Gesange) dass sie mensurirt sind, was um so bemerkenswerther ist, da die Texte dazu keine Veranlassung geben, indem sie meist nicht prosodische Sylbenmessung haben [2]), sondern nur einen rhythmischen Accent, ja oft auch nicht einmal diesen, indem die Sylben rein gezählt werden, ohne Abwägung ihrer metrischen Geltung. So hat z. B. die Melodie: „Nun lasst uns den Leib begraben“ u. s. w. das Gepräge des jambischen Versmaases, und in „Gelobet seist du Jesus Christ“ u. s. w. (wo im Texte das Metrum schon entschiedener ausgeprägt ist) sind die 2. und 5. Verszeile trochäisch, die übrigen jambisch [3]). Betrachtet man nun die grosse Menge

---

1) Die erste Taktart nannte man *modus major*, die zweite *modus minor*, die dritte *tempus*, die vierte *prolatio*.

2) Paul Rebhun unterschied zuerst in seiner Susanna, welche 1535 aufgeführt und drei Jahre darauf zu Zwickau gedruckt wurde, genau jambische und trochäische Verse.

3) Die Unbekanntschaft mit dem ursprünglichen Rhythmus und Takt dieser Melodie hat dazu geführt, dass in der Klopstockischen Umarbeitung des Liedes die letzte Verszeile jambisch geworden. Dieses Versmaas hat diese Zeile auch in allen neuern Liedern, die nach diesen Melodieen gehen, z. B. in dem Klopstockischen „Preis ihm, er schuf“ u. s. w. (Dresd. Gesgb. 46.), in dem Funkischen: Gelobet seist du, Gottes Sohn u. s. w. (Dresd. Gesangb. 122.), in dem Cramer'schen „Lobsingt, lobsinget Gottes Sohn (Dresd. Gesangb. 128.). Dadurch wird es fast unmöglich, diese Lieder nach dem ursprünglichen Rhythmus und Takt zu singen, wie Luther diese Melodieen giebt, indem dort die 3te Sylbe der 5ten Zeile auf eine ganze Taktnote, die in der Arsis steht, gesungen wird, und nun also diese Sylbe, welche kurz ist, unver-

Digitized by Google

Melodieen mit eigentlich quantitirendem Rhythmus, die theils von Luthern selbst schon, theils von der Folgezeit aufgenommen worden, und erwägt man, dass unter den 55 eigentlichen Liedermelodieen, die sich in der ersten vollständigen Ausgabe von Luthers Kirchengesängen von 1545 vorfinden, nur 4 den alten Melodieen nachgebildet sind [1]), so scheint es gewiss als völlig unbegründet, wenn man den evangelischen Kirchengesang als aus dem gregorianischen Chorgesang hervorgegangen betrachtet. Die bei den lutherischen Melodieen vorfindliche Takteintheilung besteht nun aber keineswegs in einem bloss äusserlichen Abzählen der Noten, die dann nur wieder der Anzahl von Sylben einer Zeile entsprechen würde, sondern in wirklicher taktmässiger Gliederung und in einem selbst auch in Melodieen von ganz gleichen Noten erkennbaren rhythmischen Gepräge. Diese rhythmische Eigenschaft der Melodie ist es vornämlich, welche ihnen die unversiegbare Frische, Kraft und Lebendigkeit verleiht. Rambach in seinem Werke: „über Dr. Martin Luthers Verdienst um den Kirchengesang", hat den Melodieen die taktmässige rhythmische Gliederung durch Gleichmachen aller Noten genommen.

Indem nun Herr von Tucher weiter als den Punkt, auf dem wir den alten Kirchengesang in unvergleichlicher Herrlichkeit sehen, wol mit Recht das aus dem gemeinsamen Glaubensgrunde entsprossene Volksgemässe annimmt, wobei alles was das Herz bewegt, alles Sehnen, alles Hoffen, alle Traurigkeit und Freude auf den einzigen Mittelpunkt des Heils, auf Christum hingerichtet ist, und auch nur in dem, was Allen gemeinsam entsprechend ist, seinen Ausdruck sucht und findet; — so zeigt er nun dann, wie die Kraft und Energie des Volksthümlichen sich verlieren musste, so wie die Einheit des Volksbewusstseins, der Sinn des Einzelnen, durch die Gemeinde Christo anzugehören, getrübt war. Als in dieser Hinsicht nachtheilig wirkende Ursachen betrachtet der Vf. die verderblichen Kämpfe des 30jährigen Krieges, die darauf folgenden Gegensätze der Orthodoxie und des Pietismus in der Kirche, und der in der Folgezeit herrschend werdende verständige nüchterne Ernst, durch welchen die Poesie kaltes gemüthloses Demonstriren und Moralisiren oder selbstbewusstes Vortragen erlogener

---

hältnissmässig und unmelodisch gedehnt werden muss. Man vergl. nur die Melodie 20 bei Tucher.

1) Diese 4 sind: „Nun komm der Heiden Heiland," „Christum wir sollen loben schon," „Komm Gott Schöpfer heil'ger Geist" und „Christ der du bist Tag und Licht," die fünfte: „Der du bist drei in Einigkeit, *O lux beata trinitas*," ist nur allegirt. „Mitten wir im Leben sind, „Der Tag, der ist so freudenreich," „Christ lag in Todesbanden," „Komm heiliger Geist, Herr Gott erfüll" u. a. gehören nicht dem gregorianischen Gesange an. Ob „Verleih' uns Frieden gnädiglich" demselben entnommen ist, ist zweifelhaft.

Digitized by Google

Empfindung wurde, die Musik aber ein unerquickliches Singen nach den gewohnten hergebrachten Formen ohne Frische und Begeisterung.

Der Gegensatz des neuen Kirchengesanges zu dem alten findet sich also vornemlich in dem Nichtachten und Nichtverstehen des Volksgemässen. Hierzu kommt noch ein andrer Umstand. Bei allem Gesange, und vornämlich beim Volksliede, hat die Musik hauptsächlich die Aufgabe, das, was das Wort nicht darzustellen vermag, dem Gemüthsleben zu erschliessen; sie erscheint also ihrem Wesen nach, gewissermassen als Supplement für die Unendlichkeit des Stoffes, des geistigen Inhalts. Dieses tritt bei dem Kirchengesange in der 2ten Periode desselben, nämlich am Anfange des 17. Jahrh., besonders hervor, in dem heutigen Choralsingen ist es aber zu Grunde gegangen, sei es nun, dass die alten Melodieen in verwässerter Form ohne Begeisterung gesungen werden, oder dass neue Melodieen geschaffen würden, die die wahre Bestimmung in dem angegebenen Sinne nicht zu erfüllen vermögen.

Der Grund des Verfalls des Kirchengesanges liegt in dem „Geiste unsrer Zeit, der nunmehr im Glauben an den einzigen gemeinsamen Mittelpunkt, an Christum nicht mehr sein Heil erkennt, der es nicht versteht, dass die Gemeinde der Leib Christi ist, der darum in der Gemeinde nicht mehr seine Einheit sucht und findet, damit aber auch alles Volksgemässe in dem angegebenen Sinn missachtet, wol gar verachtet, und sich nur in der Zersplitterung subjectiver Particularität, die man heutiges Tages Glaubensfreiheit heisst, und deren abstractgeistigen und materiellen Interessen verliert, darum aber auch sich von dem Geiste der Gemeinde lostrennt und sich damit unfähig macht — den Geist der Gemeinde zu erfassen und auszusprechen."

Soll aber dem Kirchengesange von seinem Verfalle aufgeholfen und er zu seiner alten Würde und Lebensfrische zurückgeführt werden, so ist es freilich noch nicht genug, dass der Glaube der evangelischen Kirche wiederum in seiner alten Kraft in ihr herrschend werde, sondern es gehört freilich noch mehr dazu. Der Verf. glaubt nun mit Recht, zu diesen Versuchen und lobenswerthen Bestrebungen einen neuen Beitrag zu liefern „indem er den alten Kirchengesang, so wie er aus den Händen der Reformatoren, ihrer Zeitgenossen und Nachfolger bis auf die Periode des Verfalls hervorging, in alle den Melodieen vorlegt, die den grossen oben bezeichneten Charakter an sich tragen."

Plan des Werkes. Es liegt in der Natur der Sache, dass die Melodieen allein und unharmonisirt nicht gegeben werden können, da wir durch die Harmonie, die eigentlich Entfaltung des innern Wesens der Musik ist, erst das rechte Verständniss der Musik

erlangen und uns bei der Erforschung nach dem Geiste des alten Kirchengesanges auch an die Weise halten müssen, wie die alten Melodieen von den Meistern der urkräftigen Periode selbst verstanden wurden. Nun tragen aber natürlich alle alten Musikwerke, und also auch die harmonischen Bearbeitungen der Kirchenmelodieen nicht allein das Gepräge der Kunstanschauung ihrer Zeit, die von der unsrigen verschieden, sondern haben auch oftmals Härten und sonst uns störende Dinge. Da aber Herr von Tucher keineswegs zur Befriedigung des Kunstinteresses alte harmonische Bearbeitungen der Kirchengesänge ediren will, so benutzt er nur die alten kunstgemässig harmonisirten Kirchengesänge zum rechten Verständniss dessen, was den eigentlichen Besitzstand der evangelischen Kirche von der Zeit der Reformation an bis zum Verfall des Kirchengesanges bildete, das sind nämlich die Melodieen und lässt dabei alle für den Geist der Sache selbst zufälligen, uns störenden und verletzenden Dinge weg und ersetzt solche auf eine dem Geiste der Kunst entsprechende Weise. Es kann dieses um so eher geschehen, da die Harmonisirung, obwol an sich zum rechten Verständniss des Kirchengesanges nothwendig, doch stets mehr oder weniger den Charakter des blos Subjektiven an sich trägt und also doch etwas Untergeordnetes ist. — Der Herausgeber würde die alten Kirchengesänge in modernen Harmonisirungen bearbeitet haben, wenn nicht, da die moderne Kunst der alten so entfernt steht, die Vereinigung beider als etwas Unmögliches erschiene. Er wählte daher die Harmonisirung derjenigen Periode, welche in ihrer Ausdrucksweise der heut zu Tage gewohnten am nächsten steht, doch aber den alten Gesang noch vollständig versteht, wobei er jedoch zum bessern Verständniss für unsre Zeit alles uns Störende und Verletzende wegnimmt. Die bei den Choralbearbeitungen des 17. und zum Theil schon des 16. Jahrh. eingetretene Lostrennung der Harmonie von der Melodie gestattet noch vielmehr, als es bei andern Gesangswerken des 16. Jahrh. der Fall sein könnte, eine Aenderung im Einzelnen. Freilich dürfte es die Frage sein, ob nicht die Bearbeitung des Herausgebers noch mehr beifällige Aufnahme und Eingang finden würde, wenn er, sich noch grössere Freiheit erlaubend, die Harmonisirung bisweilen mehr noch unserm jetzigen Geschmack angemessen gemacht hätte.

Um nun auch noch dem Interesse des Historikers und der Enthusiasten, deren Begeisterung für alte Musik nur eben gerade in der Gewissheit ruht, dass ein Musikstück wirklich alt und unverändert ist, zu genügen, hat der Herausgeber alle Veränderungen in einem Anhange vorgetragen, so dass es dem Enthusiasten möglich wird, die Bearbeitung zu controlliren, und dem Historiker, das Kunstwerk in seiner Integrität zu erkennen. Diese

Digitized by Google

Einrichtung ist offenbar sehr zweckmässig und giebt dem Werke einen unverkennbaren Werth.

Freilich könnte man mit Recht dem Herausgeber vorwerfen, dass er in seiner Bearbeitung weder das reine Alte, noch auch ein unsern Zeitgeschmack vollkommen Befriedigendes liefere, „dagegen ist aber zu erinnern, dass es gar nicht in seinem Interesse liegt, dem neuen Kunstgeschmack zu huldigen, im Gegentheil will er das Gefühl erhalten wissen, dass man es mit etwas Anderem zu thun hat, als mit dem, was von heute her ist.“

Die von S. 12—19 mitgetheilten Grundsätze und Regeln, nach denen Veränderungen an den alten Choralbearbeitungen von dem Herausgeber vorgenommen werden, können hier nicht weiter mitgetheilt werden, nur so viel sei darüber bemerkt, dass sie von der Umsicht, dem richtigen Takt, und der gehörigen gründlichen Sachkenntniss und also von der Befähigung des Herrn von Tucher gnügendes Zeugniss ablegen. Die Melodieen bleiben in der Regel ganz unverändert. In harmonischer Hinsicht findet in der Regel eine Aenderung nur statt in den Mittelstimmen, wenigstens wird, so wie die Melodie, so viel als möglich auch der Bass erhalten.

Umfang und Einrichtung des ganzen Werkes.

Alle Gesänge sind gewählt aus den Sammlungen des 16ten Jahrh., so wol einstimmiger Melodieen als vierstimmiger harmonischer Bearbeitung in dem *contrapuncto aequali* oder *simplici*, und erstreckt sich die Auswahl von harmonisirten Gesängen bis zur Periode, da der Verfall des Kirchengesanges eingetreten war, also bis zur 2. Hälfte des 17. Jahrh., vorzugsweise aber aus der eigentlichen Blüthenperiode, welche die letzten 10 Jahre des 16. und die ersten 30 Jahre des 17. Jahrhunderts in sich schliesst. Die Auswahl trifft alle Melodieen, welche heut zu Tage noch im Gebrauche sind, sodann aber aus der sehr grossen Anzahl für uns verloren gegangener, alle vorzüglichen kernhaften, besonders den Charakter des Volksmässigen an sich tragenden Melodieen. In dem Anhange ist die Quelle, aus welcher die Melodie und aus welcher die Harmonisirung geschöpft ist, angegeben. Zu jeder Melodie sind im Anhange alle die Texte aufgeführt, auf welchen sie wirklich vorkommt, unterlegt ist aber der erste Vers des ursprünglichen Textes, wo solcher erkennbar ist. — Geordnet sind die Melodieen nach den Versmaassen der Texte.

Durch ein doppeltes Register, nämlich nach dem Inhalte der Texte und nach den Anfangsworten aller den Melodieen untergelegten und in dem Anhange aufgeführten Lieder in alphabetischer Folge scheint jeglichem Bedürfnisse abgeholfen zu sein. — Der Anhang enthält, wo und wann die Melodie zuerst vorkommt, die

Digitized by Google

Quelle, aus der die Melodie und aus der die harmonische Bearbeitung geschöpft ist, die Schlüssel, die Vorzeichnung, die Tonhöhe und das Mensuralzeichen des Originals, die an der Melodie nach der ältern Melodieenquelle oder an den harmonischen Bearbeitungen vorgenommenen Veränderungen, so dass sich Jedermann das alte Original genau wieder herstellen kann, sämmtliche alte Texte, auf denen die Melodie vorkommt, mit der Bezeichnung des Ortes, wo sie stehen, und endlich historische Bemerkungen. Die Namen der Dichter der Texte sind dem alphabetischen Register beigefügt, mit Angabe der Quellen, wo sie genannt sind.

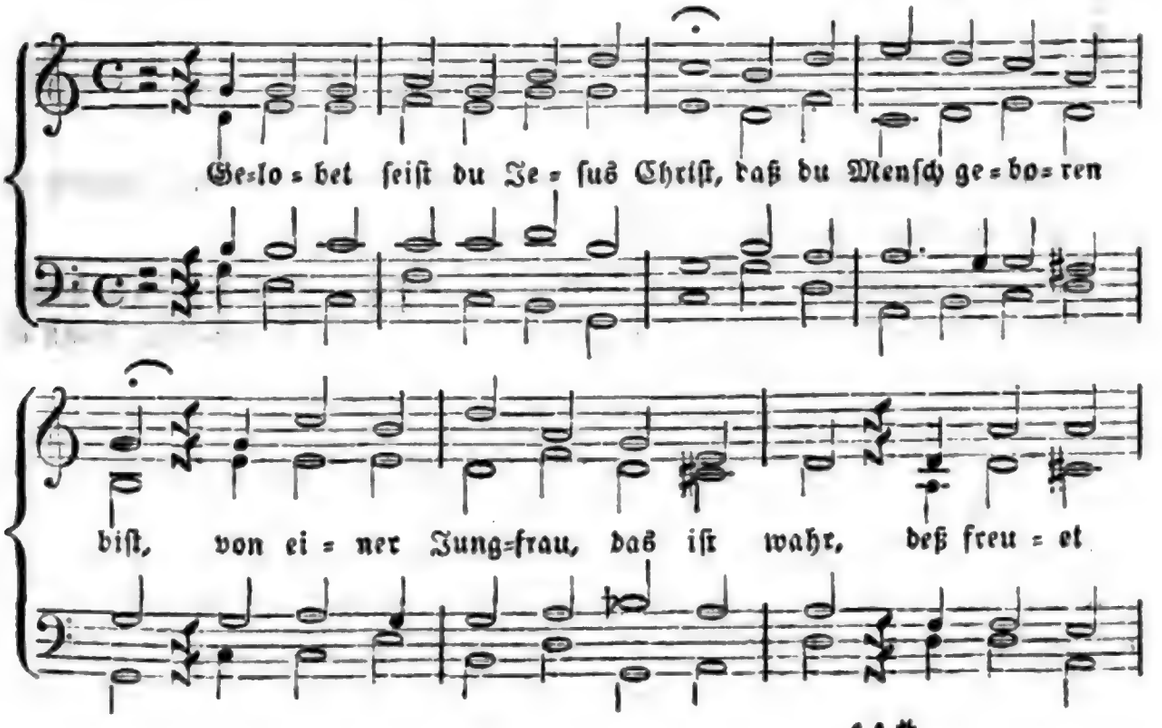
Die Quellen, welche Herr von Tucher benutzt, sind 12 Melodieensammlungen des 16. Jahrh. und 20 Sammlungen harmonisirter Kirchengesänge des 16. und 17. Jahrhunderts.

Vorstehende Mittheilungen werden hoffentlich einen Jeden von der Wichtigkeit und Trefflichkeit des Werkes, welches Herr von Tucher herauszugeben beabsichtiget, überzeugen, und einen jeden Freund des evangelischen Kirchengesanges veranlassen, demselben seine Theilnahme zu schenken. Möge es bald erscheinen und von der Gnade des Herrn begleitet zum reichen Segen für die evangelische Kirche werden.

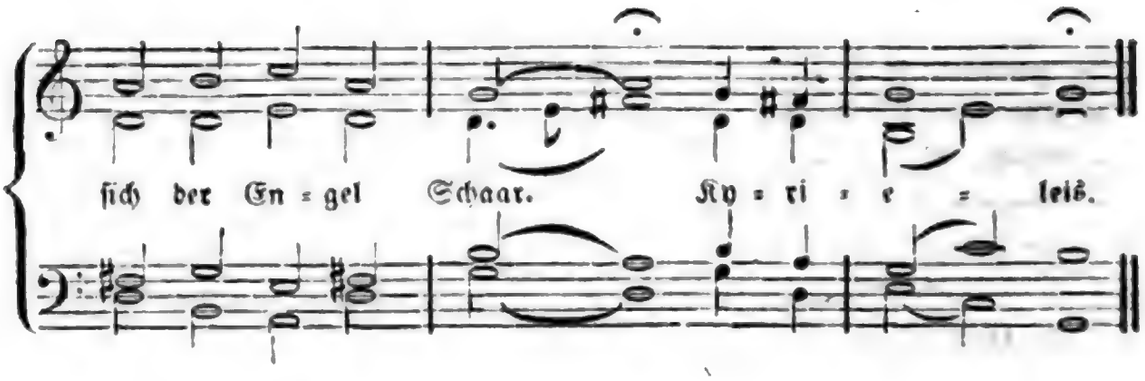
Rammenau. **Fr. Werner** Pfarrer.

Um das Verfahren des Herrn von Tucher noch anschaulicher zu machen, fügen wir hier die Bearbeitung der Melodie (Nr. 20.) bei „Gelobet seist du Jesus Christ, dass du Mensch u. s. w.“ Wir wählen diese Melodie, weil in Bezug auf dieselbe mehreres bemerkt worden ist.

5zeilig, jamb. trochäisch 8. 7. 8. 8. 4. Sylben.



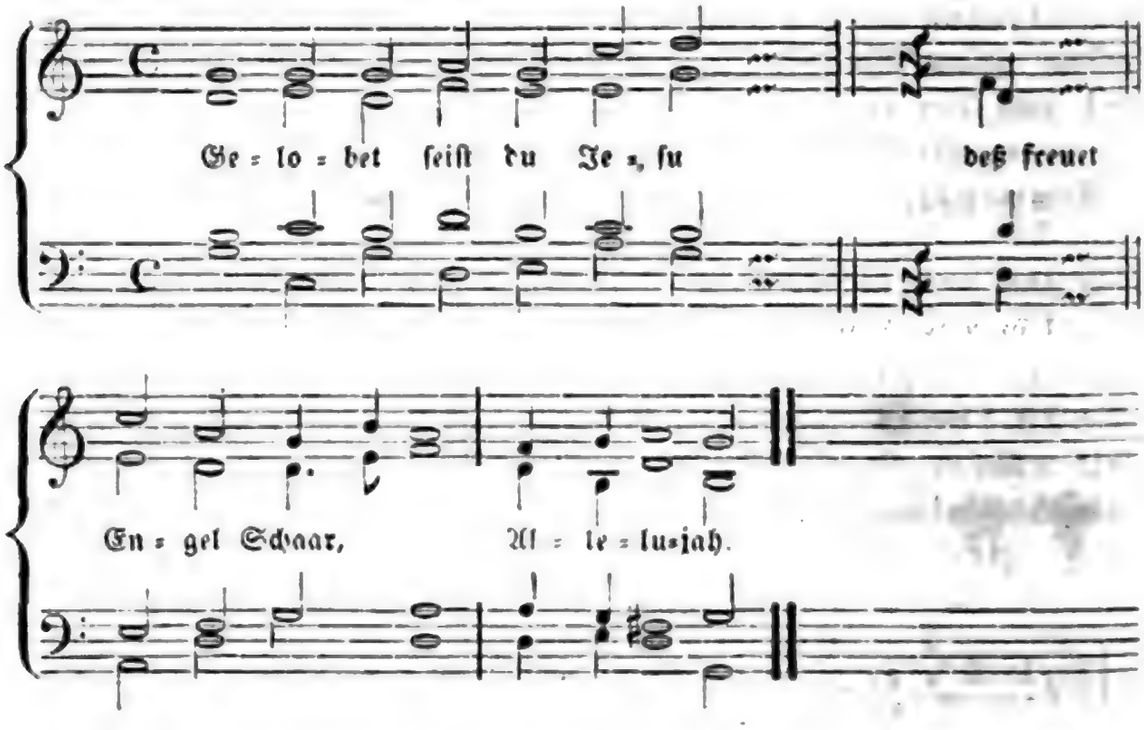
Digitized by Google



Hierzu im Anhang.

20. Gelobet seist du Jesus Christ. *a.*

Melod. 1543 Harmonie Mich. Prätorius *Musae Sioniae VI.* 1609 in den gewöhnl. Schlüsseln mit dem Mensural-Zeichen *C*, jedoch denselben Noten. Zum Theil nach der Originalmelodie Luthers geänderte Stellen:



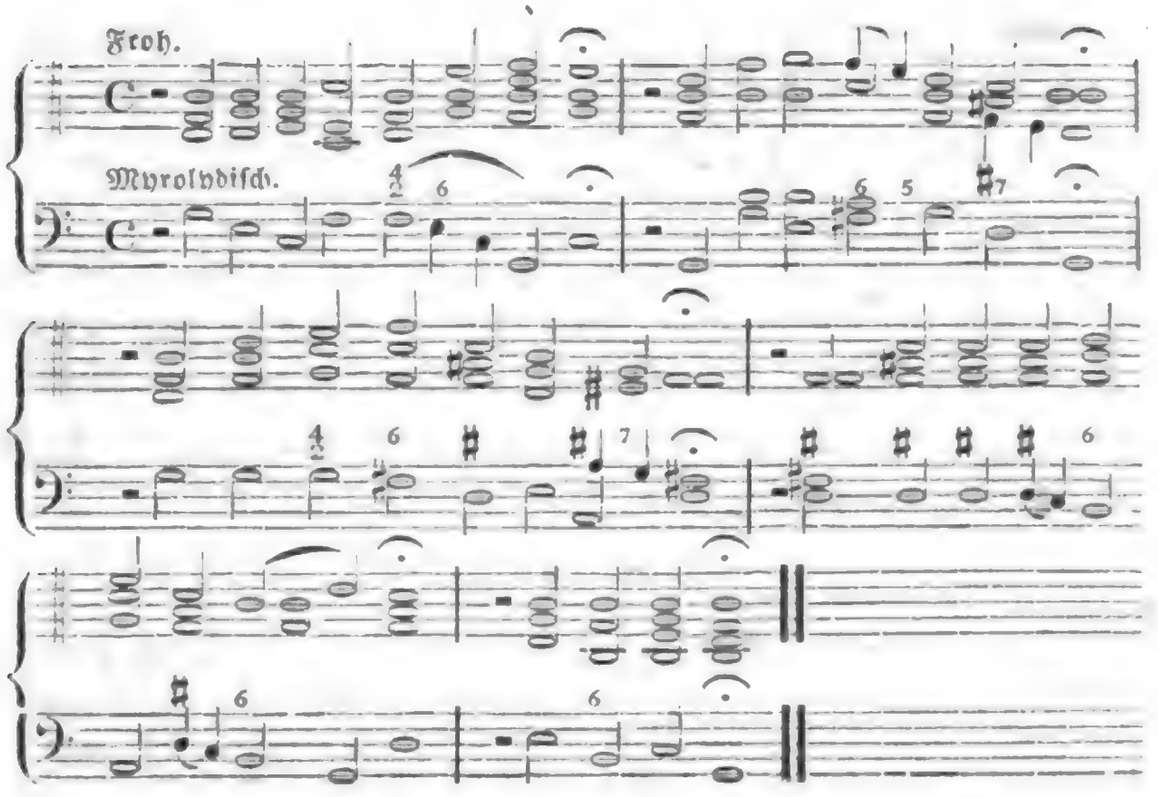
Die Umarbeitung der ganzen Stelle wurde nöthig durch das $\overline{h}$ $\overline{d}$ der Melodie am Ende des zweiten Taktes.

Der Tenor hat auf der dritten Note im sechsten Takte kein *b*, welches bei der vorliegenden Ausweichung ins Dorische, nach der Regel *unica notula super la canendum esse fa*, als sich von selbst verstehend zu betrachten ist.

Zur Vergleichung geben wir nun noch die Bearbeitung, wie sie sich findet in Klamer Wilhelm Frantz „Choralbuch, enthaltend die bekanntesten und vorzüglichsten Choräle der protestantischen Kirche Deutschlands mit reinen Melodieen und reiner überall ausgeschriebenen Harmonie.“ (Halberstadt, Bureau für Literatur und Kunst). Wir wählen diese Bearbeitung, weil Herr Prediger

Digitized by Google

Frantz, der durch mehrere Schriften für die Beförderung eines guten Kirchengesanges sich bemüht hat, dieses Choralbuch ausdrücklich bestimmt hat „zur Begründung eines würdevollen harmonischen Kirchengesangs und zur Beförderung häuslicher Erbauung.“



Digitized by Google

1. ***A letter to his Grace the Archbishop of Canterbury on some circumstances, connected with the present crisis in the church. By the Rev. E. B. Pusey, D. D. 2d edit. Oxford.* 1842. 8.**

2. ***Three lettres to the Rev. W. Palmer on the name „Protestant", on the seemingly ambiguous character of the English church, and on the bishopric at Jerusalem. By F. D. Maurice, A. M. London.* 1842.**

Die grosse Heimsuchung des Herrn, die jetzt durch alle Gemeinden geht, ist auch in der Englischen, und zwar seit längerer Zeit, lebendig. Von dieser mächtigen Insularkirche, die noch die hehren Erinnerungen der Apostolischen Grösse und Kraft in so vielen Spuren trägt, sind nicht nur die weitverzweigten, riesenhaften Bestrebungen der protestantischen Mission und Bibelverbreitung ausgegangen, die, wie man sie beurtheilen möge, doch unstreitig eine nothwendige Zurüstung sind zu der Zeit, da „das Evangelium vom Reich wird geprediget werden in der ganzen Welt, zu einem Zeugniss über alle Völker" (Matth. 24, 14), sondern es hat im Schoosse dieser Kirche selbst eine Läuterung sich vorbereitet, die ganz gewiss entscheidend werden muss. Was vor mehr als hundert Jahren der Pietismus in der Deutschen und der Methodismus in der Englischen Kirche als grosse, laut redende Vorzeichen ankündigten, dass der Herr selbst Frucht suchen wolle an seinem Weinberge und richten zwischen den Bürgern von Jerusalem und Ihm selbst (Jes. 5), das ist nun näher und immer näher getreten; die angeheissene *κρίσις* ist da. Doch hatte diese auch (in England wie in Deutschland) ihre Vorbereitung, eine allgemeine Scheidung zwischen Licht und Finsterniss, bei welcher nun die bei weitem Meisten, als bei der allein nöthigen Wiederherstellung der Mauern und Hütten Israels, stehen bleiben möchten, während Andere, offenbar die Minorität (aber eben dadurch wohl kennbar in den Signaturen der letzten Zeit), ein so persönlich-individuelles und kirchlich-generelles Ver-

Digitized by Google

hältniss zugleich verlangen, als das, wovon beim Propheten die Rede ist, wo der Herr nicht blos mit den Einzelnen, sondern mit seinem Weinberge verkehrt, und nicht blos des Weinberges überhaupt gedenkt, sondern alles desjenigen, wodurch dieser ein Weinberg des Herrn ist, nämlich des Zauns, den Er selbst darum gemacht, der Steinhaufen, womit Er ihn verwahret, der edlen Reben, die Er drein gesenkt, des Thurmes, welchen Er gebauet, der Kelter, welche er darin gegraben (Jes. 5, 2). Dieser Streit unleugbar zwischen Brüdern derselben Mutter, an sich ebenso unvermeidlich als in der Erscheinung beklagenswerth, ist selbst ein Glied des Gerichts des Herrn über die ganze Kirche. Man wird die Streitenden übrigens, auch was England betrifft, leicht erkennen: die auf jenem allgemein-evangelischen Gebiete verharren, ohne doch grade die Integrität des evangelischen Glaubens anzuerkennen, sind die sogenannten *Evangelical*, welchen, wie es scheint, auch die Mehrzahl der Bischöfe der Hochkirche jetzt zuzuzählen sind; die letztern aber sind vorzugsweise die jetzt von jenen als Secte geschmähten Verfasser der *Tracts for the times* oder (nach dem Muttersitz, wovon sie ausgegangen) Oxforder Theologen nebst ihren durch ganz England hin, unter Geistlichen und Nichtgeistlichen, zerstreuten zahlreichen Freunden. Die Bedeutung des Kampfes zwischen beiden, auch abgesehen davon, dass es wesentlich derselbe ist, der in allen Gemeinden sich regt, wo nur irgend ein Lebenszeichen zu spüren, ist so gross, dass es in der That zum Erstaunen ist, wie wenig bis dahin in Deutschland für die Auffassung desselben geleistet ward (ein Paar nicht in die Tiefe gehende Darstellungen abgerechnet, ist Alles, was wir davon wissen, auf mangelhafte, nicht selten entstellende, Zeitungs-Nachrichten beschränkt); und wir müssten es beklagen, dass der im vorigen Jahrhundert ziemlich rege Verkehr zwischen Englischer und Deutscher Theologie in diesem so gut wie expirirt ist [1]), wenn nicht der Mangel ein viel tieferer wäre, der Mangel nämlich an lebendigem Interesse für

---

1) Ist es doch ganz allgemein jetzt in Deutschland zu hören: „Was kann man von der Englischen Theologie lernen; sie müssen ja bei uns zu Lehre gehen", und hat nicht *Pusey* im Grunde Recht, wenn er im Allgemeinen den Mangel an demüthiger Selbsterkenntniss uns als das vornehmste Hinderniss gegen eine herzinnig-brüderliche Vereinigung vorwirft! Wie ganz anders wird deutsche Theologie in England geschätzt und benutzt! *Maurice (three letters, p. 64.)* empfiehlt die erweiterte Bekanntschaft mit deutschen Gedanken und Gefühlen als den kräftigsten Gegendruck gegen „das moderne *fashionable* Kapellen- und Bazar-Christenthum. Denn eine blos sentimentale Religion von Tröstungen und Erfahrungen, eine lediglich sociale Religion der Cotterien, eine blos äusserliche Religion der Erregungen kann in unsern Tagen nichts frommen. Wir müssen unsere Seile lang machen und unsere Nägel fest stecken."

die Leiden und Kämpfe der Brüder in andern Gemeinden, während das oberflächliche desto fleissiger genährt wird durch allerlei Organe, die selten die Gebrechen der Zeit ordentlich, geschweige denn den Kirchenkampf und die Heimsuchung der Kirche in der Zeit verstehen. Und hier stehet eine Protestantische Kirche vor uns mit der unerschütterten Behauptung, eine *ecclesia matrix* aus der Apostolischen Wurzel zu seyn, die eben dieses als ihre Krone betrachtet. Wir selbst müssten uns der Nachlässigkeit und Lauheit anklagen, dass wir so lange über eine so wichtige und folgenreiche Erscheinung geschwiegen, wenn nicht die Schwierigkeit, alles hieher wesentlich Gehörige zusammenzubringen, um eine Darstellung aus den Quellen zu liefern, uns wenigstens einigermassen entschuldigte. Bis dahin aber wollen wir einen Versuch machen, durch den Bericht über die zwei vorliegenden Schriften ein Urtheil über die ganze Erscheinung einzuleiten; wir wollen hören, wie ein jegliches sich selbst geltend macht, seinen Standpunkt darzulegen und den widerstrebenden zu überwinden sucht. Auf dieses richtige Hören kommt vors erste alles an; es kommt dann wohl die Zeit, wo wir auch reden können. Es ist also, damit man uns nicht misverstehe, nicht das System der *Tracts for the times*, noch weniger die einzelnen thetischen oder antithetischen Behauptungen derselben, oder der dazu als wesentlich anglikanisch aufgestellte Gegensatz, welchen wir jetzt erörtern, sondern lediglich die kirchliche Bewegung selbst und ihr Charakter, welche wir aus ihrer lebendigen Mitte heraus zu erfassen streben wollen. — Wir werden in dieser Anzeige mit zwei der grössten jetztlebenden Englischen Theologen Bekanntschaft machen, die weit über Alles hinausragen, was man vor einigen Jahrzehnten in England als *divinity* pries: der kämpfende und weissagende Geist der Geschichte tritt bei ihnen selbst auf; es ist in Wahrheit eine Betrachtung von einem innern Kerne und Grunde aus, die wir vor uns haben, und demgemäss ein wahres Genährtseyn mit dem Mark der Schrift, nicht ein eitles Rhetorisiren mit den Worten derselben (letzteres besonders bei Pusey hervortretend); es ist ein Herz zur Kirche, das laut und hörbar uns entgegenschlägt. Beide Verfasser sind entschiedene Episkopalisten (im Englischen Sinne), Repräsentanten jeder seiner Richtung, von welchen die erstere, bitter angefeindete, sich selbst die *Anglo-Catholik* genannt hat, weshalb wir mit ziemlicher Sicherheit die andere als *Anglo-Protestant* bezeichnen können. Beide knüpfen in irgend einem Punkte an das „Anglikanisch-Preussische Bisthum in Jerusalem" an, eine Erscheinung, die sie freilich in sehr divergentem Sinne beurtheilen. Beide, namentlich Pusey, umfassen Alles, was die Zeit kirchlich bewegt, so weit es in ihren Gesichtskreis klar eingegangen: es

wird in ihnen sofort zum Leben, zu einem nothwendigen Gegenstande des Abstossens oder Anziehens.

I. Puseys „Brief an den Erzbischof von Canterbury über einige Umstände, die mit der gegenwärtigen Krisis in der Kirche in Verbindung stehen" charakterisirt sich selbst: es ist eine lebendige Rede, ein Herzensbekenntniss und ein Schmerzensruf von Anfang bis zu Ende. Für uns springt die Charakteristik aus den Hauptpunkten hervor, in welchen die Betrachtung des Verf's. sich concentrirt. Es sind folgende: die gegenwärtige Zeit in kirchlicher Beziehung und die Gährung in ihr; die Anglikanische Kirche in ihren früheren Entwickelungsstadien und dem jetzigen; die Römisch-katholische Kirche zumal in ihren jetzigen Progressen; der Begriff der Union; die Auffassung des Episkopats, und endlich die Betrachtung der Lutherischen Kirche.

1) Die Bewegung in der Kirche jetzt fasst Pusey durchgängig als ein Werk des Herrn auf, nicht als das Produkt menschlicher Ansichten oder Bestrebungen, wie wir es gleicherweise tausendmal lebendig empfunden und bestimmt ausgesprochen haben, dass jetzt der Herr sich selbst niedergesetzt, um zu schmelzen und das Silber zu reinigen. „Was können hier," sagt er, wo er die Anschuldigung des Romanismus gegen ihn und seine Freunde beleuchtet, „einzelne Menschen oder ihre Schriften verschlagen, jetzt, da ein Aufschauen durch die ganze Christenheit geht; wahrlich wir haben nicht die Fluth in Bewegung gesetzt, durch welche wir vielmehr selbst fortgetrieben; wir haben empfunden, dass eine höhere Hand als die unsere die Wasser in Bewegung gesetzt hat, und ihr Maass bestimmt; wir sind nur ein geringfügiges *Item* in der grossen Summe, ein einziges Glied in der Kette von Wirkungen und Ursachen, wodurch Er selbst wirket für seine Kirche, was Er will" (S. 29). In der That, das ist die erste Bedingung aller gedeihlichen Wirksamkeit in dem grossen lebendigen Kampfe, dass wir uns genügen, lediglich als Werkzeuge zu dienen, und darin unsern Ruhm und unsere Seligkeit setzen, dass der Herr uns als Knechte gebrauchen will [1]). Diese Lauterkeit und Tiefe der Betrachtung beherrscht beim Verf. das ganze Zeugniss; sie

---

1) Wie traurig es in dieser Beziehung in der Regel in Deutschland aussieht, darauf brauchen wir kaum aufmerksam zu machen. Man hat den Begriff des Zeugenamts und der Knechtschaft Christi bei Weitem nicht in Wahrheit aufgefasst, so dass man von Herzen sagen könnte mit einem alten Märtyrer: „Der Meister, der den Hammer führt, wenn er ihn gebraucht hat, wozu er will, hebt er ihn nicht auf, sondern wirft ihn weg" (*Savonarola Prediche sopra l'Exodo, fol.* 136). Statt dessen sehen wir bei so Vielen, denen ein besseres Loos zugedacht war, ein Treiben und Pochen auf eigne Anstalten, ein hartnäckiges Beharren auf eignen Meinungen, ein Verfechten derselben bis aufs Blut, statt dass wir der Sünde und Versuchung bis aufs Blut widerstehen sollten.

giebt sich namentlich auch da kund, wo er die Aufgabe der Kirche in gegenwärtiger Zeit beschreibt. Es ist mit einem Worte die, die Kirche selbst gleichsam wiederzugewinnen. Der Verf. erkennt sie klar, und, um die ganze Beschaffenheit des daraus resultirenden Kampfes zu vergegenwärtigen, führt er das Wort eines alten, treuen Dieners der Kirche [1]) an, eine frische Stimme aus der Vergangenheit, die auch wir um so lieber hören, als das Ganze den Charakter des eindringenden Geistesblickes trägt, welchen der Herr so oft seinen alten Knechten verleiht, wenn ihr irdisches Auge dunkel wird. „Ich dächte," sprach dieser, „ich „möchte euch etwas sagen, was ihr, die ihr jung seyd, wahrschein„lich erleben werdet, ich aber nicht, der ich bald vom Schauplatz „werde abgerufen werden. Wenn ich das Land ringsum durch„gehe, so begegnet mir unter der Geistlichkeit überall eine Zahl „von achtungswerthen Mitgliedern, die mit Ernst das Gute zu för„dern trachten. Allein ich habe einen Mangel ganz allgemein in „ihrer Lehrart bemerkt, die Unterdrückung einer grossen Wahr„heit. Nirgends wird, so weit ich sehe, von der einen, heili„gen, allgemeinen Kirche Bescheid gegeben. Der Grund dazu „liegt, wie mich dünkt, in Zweierlei, einmal in den Folgerungen „aus der bürgerlichen Einrichtung des Zweiges der Kirche in die„sem Lande, und dann in der falschen Liebe zu den Dissenters. „Nun aber ist jene Wahrheit ein Artikel des Glaubens, sie „unterdrücken, heisst also, die Glaubens-Analogie auflösen. Die „Lehre von der Kirche ist von der höchsten Wichtigkeit, die Prin„cipien, welche sie in sich fasst, von unermesslicher Macht. Ein „Gegendruck von diesen wird wohl in nicht gar zu entfernter Zeit „entstehen, und so wie die andern Artikel des Glaubens jetzt die„sen in Schatten gestellt, so wird derselbe, einmal wiedererweckt, „die übrigen verschlingen. Unsere Verwirrung heut zu Tage be„ruht vorzüglich auf dem Mangel dieses Princips; mehr Verwir„rung noch wird die Wiedererweckung desselben begleiten. Ja „ich fürchte sogar, die Wirkungen davon zu betrachten, beson„ders wenn sie plötzlich kommen. Wehe denen, die nach dem „Laufe der Vorsehung diese Lehre, die vor allem einen vorher„gehenden tüchtigen katechetischen Unterricht verlangt, ins Le„ben einzuführen berufen sind; sie werden ins Unendliche misver„standen und gemisdeutet werden; es wird ein grosser Schrei über „Papismus erschallen von einem Ende des Landes zum andern. Einige „werden diese Lehre als einen kostbaren Schmuck aufnehmen; an„dere werden erschrocken sie wegwerfen; alle werden einer eingrei„fenden Leitung ermangeln; und man weiss kaum, woher sie diese

1) Von dem *Rev. T. Sikes.* Näherer Nachweis darüber ist nicht gegeben. Jedenfalls ist das Wort, wie es sich selbst giebt, vor über einem Menschenalter gesprochen.

Digitized by Google

„nehmen sollen" (S. 33. 34). — Was vor unsern Augen geschehen ist, um diesen Geistesblick zu erfüllen, weiss Jedermann; dass von hieraus die neue Gestaltung der Theologie und Kirche ausgehen muss, kann auch kaum der Kurzsichtige bezweifeln; und was das Wehe des Sehers betrifft, so ist gewiss nicht blos die laute Klage über Mangel an geistlichen Ohren und Sinnen ein Zeichen, wie schwer, aber freilich auch, wie gesegnet der Stand der christlichen Kämpfer jetzt in der Welt ist. Es ist werth zu hören, was Pusey in dieser letztern Beziehung bemerkt. „Es kann wohl seyn (sagt er), dass Manche schwach werden, wenn sie einen Blick zurückwerfen auf jene früheren ruhigeren Zeiten, als die friedlichere Lage der Kirche in diesem Lande, ihre Dome und Pfarrkirchen, ihre bischöflichen Palläste, die traulichen Pfarrhäuser Vielen ihre Wildnisse als ein Eden und ihre Wüsteneien als einen Garten des Herrn darstellten. Aber diejenigen, welche ihren Theil hatten in diesem angenehmen Erbe, mögen doch ein wunderliches Unbehagen gefühlt haben, wenn sie bei der Liturgie jedes Tages lasen von den Arbeiten, den Mühen, den Trübsalen, dem täglichen Anlauf von allen Kirchen, welche S. Paulus hatte, und noch mehr, wenn sie mit ihren Gedanken bei den Leiden verweilten, wovon diese nur ein schwaches Bild sind, ich meine diejenigen, wodurch der grosse Bischof unserer Seelen zu seinem ewigen Priesterthum geweihet wurde. Nun aber, da diese Zeiten vorüber sind, und es Gottes Wille scheint, dass wir das Uebrige unseres Lebens, wenn auch nicht in Leiden, doch in vielfacher drückender Angst zubringen sollen, indem jeder Tag seine Last hat, und auch seinen Trost, bin ich doch der Zuversicht, dass die Last und Hitze des Tages uns erfreulicher seyn wird, so wir anders hoffen können treu im Weinberge unsers Herrn zu arbeiten, als die Frische und Kühle des Morgens je hätte seyn können, als wir noch ungebrochene Kräfte hatten" (S. 158 f.).

2) Von jeher hat die Lutherische Kirche die Anglikanische mit Sehnsuchtsblicken umfasst; es schien so Vielen, als ob die hineingeworfenen Elemente des eigentlich Reformirten Lehrtypus ohne allzu grosse Schwierigkeiten möchten ausgeschieden werden können. So Cyprian [1]) und andere, denen eine tiefere Kenntniss der Kirchengeschichte nicht abzusprechen ist, welchen auch mehrere Theologen der Hochkirche freudig auf halbem Wege begegneten [2]). In dieser Beziehung grade wird uns die

---

1) E. S. Cyprian von der Vereinigung der Protestantischen Kirchen, S. 96. ff.

2) Vor allen der tiefgelehrte Ge. Bull, von welchem wir ein Paar bezeichnende Aussprüche hersetzen. *Apologia pro harmonia etc. (Opp. ed. Grabe, p. 35): „Primi ecclesiae nostrae proceres Augustanam Confessionem secuti sive imitati sunt. Quid hoc manifestius! Confessio Augu-*

Digitized by Google

Pusey'sche Schrift durch ihre kirchliche Entschiedenheit und christliche Offenheit höchst wichtig und interessant. Der Verf. will das Beste von den Englischen Reformatoren (Cranmer u. a.) glauben, nämlich dass ihre Meinung wirklich die gewesen, dasjenige zu lehren, was die Kirche lehrt; allein darum verkennt er nicht, dass sie in die Sprache der Zwinglischen Schule verfielen (S. 149.) Mehr oder weniger heftig angegriffen in den *Charges* (Pastoralansprachen) der Englischen Bischöfe [1]), sogar als Verführer und Apostat gebrandmarkt, muss ihm Alles daran liegen, die Bedeutung dieses Angriffs historisch zu ermitteln, um so mehr als es ihm wie seinen Freunden feststeht, „dass es wahrhaft katholische Lehre ist, die die *Tracts* führen, den Umrissen nach dargestellt in der Liturgie und dem Katechismus, gelehrt in den Homilien, vereinbar wenigstens mit den 39 Artikeln, auch wo diese am wenigsten bestimmt" (S. 43) [2]). Er bemerkt darüber, und gewiss historisch im Rechte (denn wir haben ja in Deutschland und eigentlich durch die ganze protestantische Kirche eine durchaus parallele Erscheinung gehabt), „dass solche Urtheile der Bischöfe (wie die so eben angedeuteten über die *Tracts* und die ganze Bewegung jetzt in der Anglikanischen Kirche) daher kommen, dass die Werkzeuge der letzten Erweckung am Ende des vorigen Jahrhunderts weder auf die Reformatoren des sechszehnten, noch auf die grossen Theologen des siebzehnten Jahrhunderts als Lehrtypen blickten, sondern auf die Non-Conformisten, und dass sie an eine oder zwei Fundamentalwahrheiten sich hielten, oder darauf das Evangelium beschränkten, nämlich an die Lehre von der Natur und der Gnade. Alles Uebrige — Kirche, Sacramente, gute Werke — (fährt Pusey fort) sahen sie nur als Einleitung oder als subsidiarisch an, und als schädlich, wenn man ihnen einen selbstständigen Werth zuschreibe. Die Enge dieses Systems kann die Weite der katholischen Wahrheit nicht umfassen, ja sie nicht begreifen. Deshalb fürchten die Bischöfe, das Verdienst Christi werde geschmälert, wenn man die Sacramente als Gnadenmittel brauche, und nicht blos als Gnadenzeichen. Erweckt zu einer Zeit, als die christlichen Sacramente anerkannt, aber nicht empfunden wurden, nahmen sie ein von die-

---

stana omnium merito nobilissima dicitur" Ibid. p. 57.: „A Calvini tum disciplina, tum doctrina (qua parte ipse a Melanchthone aliisque instaurati puriorisque Christianismi magistris antiquioribus abierit) prorsus alienos fuisse primos reformationis nostrae auctores satis constat."

1) Die Prüfung derselben von S. 49 an.

2) Vgl. S. 87, wo versichert wird: es sey der Zweck der *Tracts for the times*, „die Fülle und Schätze unserer Kirche auszubreiten", so wie der von den Oxfordern (Cramer, Pusey, Newman) veranstalteten Ausgaben der Kirchenväter „die Völligkeit des alten Systems im Glauben und Leben darzustellen, abgesondert von neuern Bestimmungen und Controversen."

sen unabhängiges System an; sie drangen auf Bekehrung, sie legten die Rechtfertigung dar, aber nicht als Kraft eines Bundes, der hintangesetzt, nicht als ein Einpfropfen in Christo, dessen Wirksamkeit gehemmt war (?), sondern ganz als von Neuem, als ob alles Vorhergehende rein ausgelöscht wäre. Sie riefen Menschen, welche in der Kirche waren, so wie die Apostel sie in die Kirche hineinberiefen, und mussten so nothwendig die Kirche und die Sacramente übersehen, wodurch sie hineingebracht waren. Sie drangen mit Recht, im Gegensatz zu der vorwaltenden Kälte, auf die Nothwendigkeit des individuellen, persönlichen Glaubens; sie setzten mit Unrecht den Act des Menschen an die Stelle des Sacraments Christi. Sie drangen mit Recht auf das individuelle Verhältniss eines jeden Gläubigen zu Christo, aber sie sahen nicht ein, dass dieses Verhältniss darum nicht weniger individuell ist, weil es uns als Gliedern des einen Leibes zukommt, von welchem er das Haupt ist. Darum fürchten sie, wenn von der Kirche die Rede ist, dass etwas hineingeschoben werde zwischen der Seele und ihrem Erlöser" (S. 60—69). — Es ist auch weit entfernt, dass jener historische Schlüssel des „Genfer Lehrtypus" bei den Verf. nur ein vorübergehender Wink oder verlorner Blick seyn sollte: vielmehr will er den Kampf, wie er jetzt ausgekämpft werden muss, gar nicht anders aufgefasst wissen. „Zwei Lehrgebäude", sagt er, „das Genfer und das Katholische [1]), kämpfen jetzt, wahrscheinlich zum letzten Mal, in unserer Kirche mit einander; der Streit, welcher seit der Reformation fortgeführt ist zwischen der Kirche und denen, die aus ihr schieden, ist jetzt, mit Gottes Zulassung, in die Kirche selbst hineinversetzt; an dem Ausgange hängt das Schicksal unserer Kirche. Die katholische, als die volle Wahrheit aus Gott, muss, wenn sie gewaltsam hinausgeworfen wird, alles Mangelhafte und blos Partielle zu seiner Zeit in sich aufnehmen" (S. 84). — Was der Verf. sonst über die Schwierigkeiten bemerkt, mit welchen die Englische Kirche jetzt zu kämpfen hat, immitten des Trotzes der Römischen, die die kirchlichen Sympathien für sich auszubeuten sucht, und handelnd mit einem üppigen, handelstreibenden, ungeregelten Volke, nicht unähnlich Antiochien in alten Tagen, ist gewiss auch aller Aufmerksamkeit werth; besonders aber wollen wir für uns den zwiefachen warnenden und lehrreichen Wink daraus hinnehmen, nämlich „dass wir die Fehler unsers Volks nicht der Kirche als eine Schwäche beimessen dürfen", und „dass das Hauptgebrechen der Diener des Worts heutzutage darin liegt, dass sie zu wenig verstehen, die Schätze der Kirche auszubreiten" (S. 28).

1) Es ist wohl überflüssig zu bemerken, dass das „Katholische" hier durchweg im Sinne des Symbolums *(Catholica ecclesia)* genommen wird.

3) Ueber die Auffassung der Römisch-katholischen Kirche im Allgemeinen können wir um so weniger mit dem Verf. hadern, als er ausser dem generellen Geständnisse „dass in der Römischen Kirche das Katholische nur neben dem Unkatholischen erfunden werden möge“ noch ausdrücklich den Mittelpunkt des Verderbens in dieser Kirche trifft; „der Sauerteig,“ sagt er, „welcher dort auch alles Vortreffliche verdirbt, ist, dass man das Geschöpf dem Schöpfer gleichstellt, und die Ehre dieses einem andern giebt, indem man lehrt beides Heiligen und Sündern auf die gebenedeite Jungfrau zu vertrauen, wie auf Gott selbst“ (S. 15 f.). Eine andre Frage (die wir aber hier mit Fleiss zurückschieben) ist freilich die, ob nicht das Princip des Zurückgehens auf die Apostolische Zeit in solcher Ausdehnung, wie Pusey und seine Freunde es anwenden, sie ungerecht gemacht habe gegen die schärfere Entwickelung und vollendetere Gestaltung der Lehre, und inwiefern die Auffassung des Begriffs der Tradition und die historischen Grenzen, die sie in dieser Beziehung feststellen, verantwortlich seyen. Uebrigens nimmt Pusey eine energische Erweckung auch in der Römischen Kirche jetzt an, was mit seinem Begriff der Union, den wir bald berühren werden, in Verbindung steht; „dieselbe Hand,“ sagt er, „welche uns gerührt und unserer schlafenden Kirche zugerufen hat: Erwache, stehe auf, hat auch zu ihr gereicht; es scheint dass unser Herr die verschiedenen Theile seiner Kirche auf einmal erwecken will, und auch diejenigen, die noch nicht die Organisation einer Kirche haben“ (S. 10). Was den Abfall zur Römischen Kirche betrifft, so ist er geneigt, ausser den nächstliegenden Veranlassungen, der Unbekanntschaft Vieler mit dem Wesen der Anglikanischen Kirche und dem nicht seltenen Sprunge vom Ultraprotestantismus, die ganze, zur erhöheten Wachsamkeit auffordernde Erscheinung als ein Opfer zu fassen, das die Kirche in so schweren Zeiten bringen müsse; „wie die frühere, partielle Wiederherstellung unserer Kirche“, äussert er hierüber, „nicht ohne den Verlust vieler ihrer Glieder und sogar ihrer Diener an den Dissent erkauft wurde, so ist es nun wahrscheinlich, dass einige dem Romanismus verfallen werden“ (S. 152). — Man sieht wohl, hier fehlt Etwas; das ist die Anerkennung des Protestantismus als eines nothwendigen kirchlichen Princips; und das wird jedenfalls auch die Gefahr seyn, die Pusey und seinen Freunden droht; denn es ist ja nicht etwa blos ein mangelndes historisches Element in der Construction, das so herauskommt, sondern eine Grundbetrachtung der Kirche, die darauf ruht. Anderswo nimmt der Verf. das protestantische Princip nach seiner ganzen Tendenz und Wirksamkeit auf, aber ohne es als solches zu bezeichnen. Wir begnügen uns, nach unserm Vorsatz, solches blos angedeutet zu haben.

Digitized by Google

4) Mit der Auffassung des Katholicismus hängt der Begriff der Union bei Pusey zusammen. Ungeachtet er nämlich erkennt, „dass eine vollkommne sichtbare Einheit der Kirche in den letzten Zeiten nicht vom Herrn verbürgt sey“ (S. 22), so betrachtet er doch die Sehnsucht nach Union als der Kirche eingeboren, als „ein Zeichen, dass die einzelne Gemeinde ein lebendiges, obgleich abgerissnes, Glied des einen Körpers; denn nur Secten, die abgeschnitten sind, haben kein solches Gefühl; sie rühmen sich ihrer Separation“ (S. 24). Aus diesem Sehnen nach Wiedervereinigung leitet er mehrere wichtige Erscheinungen in der Geschichte der Anglikanischen Kirche ab, die Anknüpfungen mit den protestantischen Kirchen auf dem Continent in der Reformationszeit (wodurch, nach ihm, der Apostolische Charakter der Englischen Kirche mehr oder weniger verdorben wurde), ferner die Verhandlungen mit der Gallikanischen Kirche, die früheren mit Preussen, die mit der Orientalischen Kirche (1672), und noch zuletzt im Anfange dieses Jahrhunderts, „das Widerspiel aller wahren Union, die Verbrüderung mit den Dissenters“ (S. 24). Aus der letzten, in ihrer herben Schärfe doch eine Wahrheit enthaltenden, Aeusserung geht nun auch klar hervor, was der Verf. von der Unions-Macherei urtheilt und urtheilen muss. Alle politische, blos äusserliche Union ist ihm ein Greuel, hohl und voll Tücke; das Licht der Heiligkeit und Wahrheit muss diese Bestrebungen erleuchten; nur dann kann mau sich Gutes davon versprechen, nur dann ist es eines Strebens werth, wenn wie bei dem Elias des ersten Advents Alles darauf geht, die Herzen der Väter zu den Kindern zu kehren, und die Herzen der Kinder zu den Vätern (S. 82). Von diesem Standpunkte beurtheilt er nun auch das Anglikanisch-Preussische Bisthum zu Jerusalem, über welches, sofern es nicht der Englischen Kirche rein verbleibt, er aus vielen Gründen, hierin mit dem grossen Englischen Kirchenrechtsgelehrten Hope (der so eben darüber eine Brochure herausgegeben) zusammenstimmend, den Stab bricht (S. 111 ff. 134 ff.), und nur Verwirrung als die Folge absehen kann, doppelt gefährlich in einer Zeit, wo die Kirche ganz auf sich selbst und ihre Schäden gewiesen ist. Da wir selbst früher (namentlich in der Schrift „Reformation, Lutherthum und Union“) dieselben Grundsätze für Union entwickelt haben, und darin mit Pusey vollkommen einverstanden sind, dass eine reichliche Ausgiessung der Gnade in den Kirchen der Union der getrennten Kirchen vorhergehen muss, so versteht es sich, dass wir ihm auch in dem letzten Punkte nur beistimmen können.

5) Dass Puseys Verhältniss zu den Bischöfen, nach Allem, was erläutert ist, ein sehr gespanntes seyn muss, ist leicht zu denken. Und doch ist er in dem Sinne und Grade Episkopalist,

Digitized by Google

dass er die Institution der Bischöfe nicht etwa blos für eine heilsame menschliche Einrichtung ansieht, die organisch das Kirchensystem abrundet und zusammenbindet, sondern für den Kirchen-Organismus, den der Herr durch seine Apostel selbst gestiftet hat. Es fragt sich nun: Wie wird er das Auctoritative in der Bischofsgewalt, das von derselben, unter solchem Gesichtspunkt betrachtet, nicht zu trennen ist, mit der erkannten Wahrheit, die doch in keinem Falle verleugnet werden darf, vereinigen, und wie werden die Grenzen, die jenes vorschreibt, diese nicht beeinträchtigen? Die Reformatoren zerhauten bekanntlich den Knoten, indem sie das Organische der Kirchen-Institution und Gewalt hauptsächlich ins Wort hinein verlegten, und, wie sehr sie jenes auch schätzten, doch ein neues Moment oder Kennzeichen der wahren Kirche daraus nicht machten. Hier, dünkt uns, ist der Punkt gegeben, wo für Alle, die nicht dem stummen und todten Papismus verfallen sind, der Protestantismus als Princip sich herausstellt, und wenn sie auch denselben unter dieser Form nicht anerkennen möchten. Nichts hat uns aber mehr gefreut, als dass hier Pusey Stand gehalten, und siegreicher als durch irgend eine Apologie geschehen konnte, sein protestantisches Herz beurkundet hat. Indem er daran erinnert, dass es ein Presbyter war, welcher die kirchlichen Principien gegen den Bischof Hoadley vertheidigen musste, erklärt er sich hierüber so: „Unsere Pflicht gegen unsern Bischof ist begränzt durch seine Pflicht gegen die Kirche; er spricht zu uns als ihr Repräsentant; durch sie hat er seine Autorität empfangen, obgleich von ihrem Herrn; sein Auftrag ist, ihre Lehre zu handhaben, nicht derselben zu widersprechen; darum empfing er die Succession von den Aposteln, damit er die gute Beilage der Lehre, welche der Kirche anvertraut ist (2 Tim. 2, 2), überliefern möchte. Des Priesters Auftrag aber ist ausgedrückt in den Worten des Propheten Maleachi (2, 7): des Priesters Lippen sollen die Lehre bewahren, dass man aus seinem Munde dass Gesetz suche. Die Pflichten des Bischofs sind dieselben als die unsrigen, unsere Pflicht, zu protestiren, wo dem Glauben widersprochen wird, dieselbe als die jedes einzelnen Gliedes der Gemeinde. Die Glaubensartikel selbst aber sind der Gegenstand dieses Protests, nicht etwa, was jemand von dem Glauben meinen möchte“ (S. 39—41)[1]. Nun aber will uns bedünken, dass eben hiedurch für den Verf. und seine

1) Newman *(Lectures on Romanism. X)* drückt dies noch entschiedener aus, indem er behauptet: „der geringste Christ könne den Glauben vertheidigen gegen die ganze Kirche, wenn es Noth thue; er habe so viel Recht daran als der Bischof oder Erzbischof, und es stehe ebenso viel aufs Spiel für ihn.“

Digitized by Google

Freunde der Standpunkt gegeben ist, wo das episkopale System in seinen Grundpfeilern für sie wankend werden muss. Denn wenn ein Priester das Recht und die Verpflichtung hat, den Bischof zu controliren und eventuell gegen ihn, ja, wenn es seyn soll, gegen die Gesammtheit der Bischöfe zu protestiren, so liegt die Schwerkraft offenbar nicht im Bischofsamte als solchem, möge es nun übrigens eine Succession haben welche es wolle, sondern im Lehramte, sofern dieses am Bekenntnisse festhält. Wir müssen damit nothwendig auf den Begriff des Evangeliums recurriren, wie ihn die Reformatoren aufstellten, als den Grundbegriff des Glaubens und der Lehre, der vermöge des göttlichen Worts, auf welchem er sich gründet, hoch über alle menschliche Organe steht, die erst durch dieses gebildet und ausgerüstet werden. Kaum brauchen wir den mit dem ganzen kirchlichen Alterthume innigst vertrauten Pusey daran zu erinnern, dass die Apostolische *παράδοσις* im Sinne der ältesten christlichen Zeugen, welche eben nichts anders als jener Grundbegriff ist (den die Reformatoren am liebsten das Evangelium nannten), als die höchste *manifestatio* und *ostensio* über jeden kirchlichen Organimus steht, der nur zum Kennzeichen diente, um die Pflanzung des Worts und der Kirche von Ort zu Ort zu erkennen. Die „*praedicatio ecclesiae, undique constans et aequaliter perseverans*" ist es also, die allein entscheiden kann, sofern sie auf dem Zeugnisse der Propheten und Apostel ruhet, und ihre Identität damit zu jeder Zeit erweiset; nur so erfüllet es sich, dass wo der Geist des Herrn ist, da ist die Kirche, und wo die Kirche ist, da ist der Geist des Herrn. (*Irenaeus adversus haereses, lib. III, c. 24, §. 1.*).

6) Was noch zurück steht, ist eine Auseinandersetzung über das Verhältniss unserer Lutherischen Kirche zur Anglikanischen. Und hier müssen wir freilich tief beklagen, dass Pusey die Lutherische Kirche gar nicht kennt (nicht als ob wir ihm die Schuld beimessen wollten, sondern eben weil wir es beklagenswerth finden, dass vielleicht auch durch unsere Schuld, durch unsern Mangel an Eifer und an dem Geiste brüderlicher Gemeinschaft das Wesen unserer Kirche noch so verborgen ist). Ja so ist es, er kennt nur eine Lutherisch-Calvinische Kirche und die diesen Synkretismus darstellende Union. Alles, was er der '*Lutheran church*' vorwirft, geht entweder auf jene und auf die Zeit, wo er selbst in Deutschland Zeuge des tiefen Verfalls und der sehr unlautern Erweckung war, oder ist reinweg aus Misverständniss entsprungen. Es ist wohl in hohem Maasse wahr, wenn Pusey von den Leitern der Erweckung damals bemerkt, dass neben so Vielem, was an ihnen zu ehren und zu lieben war, doch so manches Haltlose sich zeigte, wahr, wenn er behauptet, dass noch bis auf den heutigen Tag Christenthum und Unglaube in der

Digitized by Google

extremsten Form des Pantheismus selbst bei manchen Lehrern sich um die Herrschaft streiten, und dass es gewiss ein Anderes sey, die Glaubensbekenntnisse in den Büchern und in den Herzen zu haben (S. 123—126). Auch wollen wir gern uns an unserm Theil, so weit es Recht ist, züchtigen lassen, wenn er der „Lutherisch-Calvinischen" Kirche vorwirft, dass auch nicht eine Spur der ersten Bedingung einer wahren kirchlichen Wiedergeburt da sey, nämlich der Demuth, sondern vielmehr eine stolze Selbsterhebung der eignen Kirche als „der ersten aller in Westen von Rom separirten"; aber nimmer können wir ihm zugeben, dass wir die Kirche von Luther rechnen, oder dass der Sinn der *Conf. Aug.* im Eingange: „*Ecclesiae apud nos magno consensu docent*" der sey, statt des Begriffs der allgemeinen Kirche eine unbestimmte Zahl von Kirchen zu substituiren, oder dass die deutsche Uebersetzung des „*Credo in unam, sanctam, Catholicam ecclesiam*" die Einheit mit Fleiss aus den Augen entfernt habe, und blos den Einheits-Artikel gebraucht (da es doch offenbar das Zahlwort ist, wie Luther an tausend Stellen seiner Schriften, wo er eben auf die Einheit der Kirche das grösste Gewicht legt, aufs klarste darlegt), oder dass der Lehrtypus bei uns von der bürgerlichen Macht modificirt sey (was nur von den Gemeinden, die die Union angenommen, gelten mag, sofern sie nicht, wohin das ganze Streben der Zeit durch Gottes gnädige Fügung geht, das falsche Gewebe zerreissen und wieder zurückkehren auf den alten lautern dogmatischen Grund). (S. 130—132.) Es ist nicht nöthig, ein Wort mehr zur Abwehr dieser Misdeutungen hinzuzufügen; wohl aber müssen wir wiederholen, dass wenn der treffliche Pusey Zeuge gewesen wäre der Wiederaufrichtung der Lutherischen Kirche (seys auch, dass ihr Leben und noch mehr ihr Glanz zur Zeit grossentheils ein verborgner ist), so würde er sich in vielen Stücken zur freudigen Anerkennung gedrungen fühlen, und manche Splitter würden wie Stäubchen verfliegen. Was aber nun die zwei Hauptpunkte betrifft, auf welchen in dieser Ausführung besonders bestanden wird, nämlich die Zucht des Menschen Gottes und das Episkopat, so erlaube man uns, hierüber noch Folgendes zu bemerken. Ueber das Erstere würden wir — mit einem beschämenden Blick auf die Armuth unserer Gemeinde in dieser Beziehung [1]) — kein Wort verlieren, wenn nur der Begriff der Zucht vorwaltend stets ein innerer bliebe, so dass er wirklich seinen letzten Rückhalt und sein vollendetes Vorbild im Zie-

1) „Sie knieen nicht einmal beim heil. Abendmahle, geschweige denn beim Gebete", wirft Pusey uns u. a. vor, und wir müssens zu unserer Schande gestehen, von den Kirchen in Deutschland ist es wahr. Nirgends hat die „*irreverence*" einen solchen Grad erreicht.

hen Gottes fände (dies der wahrhaft protestantische Standpunkt, der allein mit der rechten Freiheit vereinbar ist). Hinsichtlich des Episkopats würden wir aber, sobald es uns als organische Heilung und nicht blos als repräsentirendes System näher gelegt würde [1]), zur zwiefachen Gewissensfrage uns gedrungen sehen, nämlich: ob denn die Apostolische Succession das Lehramt überhaupt betrifft, oder ein besonderes Glied desselben; und dann, ob das System der unmittelbaren Dependenz der Bischöfe von Christo theils in sich einen Halt habe, theils sich vollenden könne ohne Annahme eines höchsten Episkopats, das wiederum alle Radien central sammelt und zurückführt in ihre Einheit. Dass diese Fragen uns immer näher rücken werden, kann kein Klarsehender bezweifeln: wir aber müssen zur Zeit es bewenden lassen bei den ersten Andeutungen unseres Sinnes und Bekenntnisses über diese Frage.

Unmöglich aber können wir von dem hochbegabten und hochwürdigen Verf. Abschied nehmen, ohne nochmals zu zeugen, dass, wie auch die Lehrdarstellung über einzelne Punkte in den *Tracts for the times* liege, Niemand doch dem grossen Ernst, dem historischen Scharfblick, dem wahrhaft kirchlichen Sinne, der Fülle von gesalbter Erkenntniss in dieser Schrift seine Anerkennung werde versagen können, und ohne im Herzen gebetsweise oft zu gedenken an Ps. 133.

II. Ein anderes Gebiet der Englischen Kirche betreten wir mit Maurices Schrift, nämlich das im ausschliesslich Englischen Sinn episkopale, welches das Grossartige und Wahre in der durch die Oxforder Theologie vermittelten Erweckung nicht anzuerkennen sich bequemen kann, während es die Schwächen dieses Systems und einzelner Vertheidiger desselben geschickt ausbeutet. Doch steht Maurice keineswegs ganz auf Seiten der Bischöfe, sondern sucht durch eine eigenthümliche und in vielen Punkten wohlgegründete historische Forschung den Charakter der Englischen Kirche als den vollendet und absolut kirchlichen darzustellen, welcher mithin, als normaler, keine Minderung oder Mehrung im Wesentlichen zulässt. Weiterhin unterbaut er den universellen Charakter der Anglikanischen Kirche durch eine Theorie der Union, die er als nothwendiges Postulat nimmt, und deren Begriff er nach allen Seiten hin festzustellen und zu begrenzen sucht. Wir glauben, ihn so recht aufgefasst zu haben, können aber unsern Lesern unmöglich das zumuthen, wenn

1) Der Verf. meint, das Episkopat, jetzt den deutschen Kirchen angeboten, würde keine wahre und heilsame Gabe für sie seyn, da es nothwendig ein ‚*sincerum vas*‘ voraussetze (S. 125.).

Digitized by Google

wir nicht zuvor einen Abriss seiner historischen Grundbetrachtung geben.

Zuerst stellt Maurice mit siegreichen Waffen den wahren Begriff des Protestantismus her, und zeigt, dass der katholische Charakter der Kirche durch denselben nicht beeinträchtigt werde, sondern dass dieser vielmehr jenen voraussetze. Verlangt man ein persönliches Centrum, von welchem alle Dogmen abgeleitet, alle Institutionen aufrecht erhalten werden, und zu welchem die Herzen und Sinne aller Christen mit natürlicher Gewalt sich hinwenden, so ist dieses nicht gegeben in irgend einem Menschen oder Engel, sondern in der Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo als dem Lebensgrunde der Kirche. Die Kirche ist überhaupt nicht auf menschlichem Glauben oder Gefühl gegründet, so dass jeder sein eignes Centrum seyn sollte, sondern auf Einrichtungen, die die Lebensgemeinschaft mit Christo Jesu bis ans Ende der Tage erhalten, auf die Sacramente, die auf reale Union und Communion mit dem Herrn gehen, auf einen Cultus, dessen wesentliche Substanz das Sündenbekenntniss zum Herrn, die Verherrlichung seines Namens, das Gebet in seinem Namen, auf den steten Dienst am Worte, durch welchen er seinen Willen erklären und seine Segnungen austheilen will dem ganzen Körper, auf das Apostolische Amt, das charakteristisch zum Neuen Testamente gehört, indem es die allgemeine Aufsicht des Herrn, der Alles erfüllen will, über alle Gemeinden ausdrückt, endlich auf die heilige Schrift, worin der ganze Fortgang und die Entwickelung seines Reichs ordentlich dargestellt ist. Was jenes Prinzip nun angreift, muss auch diese Institutionen angreifen, ihre Kraft leugnen, ihre Universalität aufheben. So würde die Kirche ohne Zweifel in Trümmern gefallen seyn, wenn irgend eine der Grund-Häresieen in den ersten Jahrhunderten, wodurch Christi wahre Gottheit oder Menschheit oder die Vereinigung beider in seiner Person geleugnet wurde, die Oberhand gewonnen hätte. Alle die Kämpfe jener ältesten Zeit für die Incarnation und Trinität, obwohl sie davon als von Dogmen sprechen, betrachteten sie doch gewiss als grosse, cardinale Realitäten, als die Gründe, worauf des Menschen Vereinigung mit Gott beruht; was ihnen Muth gab zu stehen im Kampfe, war ohne Zweifel die Ueberzeugung, dass Gott selbst durch seine Vorsehung im Laufe der Geschichte sie als solche erweisen würde. Es können schreckliche praktische Häresieen aufstehen unter dem Vorwande, die Lehre des Christenthums zu beschützen; eine solche mächtige praktische Häresie war eben die, wodurch der Bischof von Rom sich als das Haupt der Christenheit und Christi Statthalter auf Erden erklärte. Verhöhnt wurde dadurch die Wahr-

Digitized by Google

heit, dass eine wahre Gemeinschaft zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Welt in der Person Christi gegeben. Ungeachtet nun aber keine menschliche Anmaassung oder Leugnung eine ewige Wahrheit zu nichte machen kann, so musste doch diese grosse Sünde jede Institution der Kirche verkrüppeln. Der Glaube ward verwandelt von einem lebendigen Treue-Eid gegen Gott zu einer todten Formel. Das Princip des Episkopats, wonach ein jeder Bischof vom Herrn selbst seine Autorität empfängt, und unmittelbar zu ihm hinaufblicken darf, ward in seinem innersten Wesen angetastet. Die Bibel, das grosse lebendige Buch der Christenheit, das grosse Vehikel für Menschenerziehung, der Schlüssel zu den Geheimnissen des menschlichen Lebens, die beste Hülfe des Gelehrten zur Erforschung der Völker-Literatur, ward als ein Meinungs-Magazin, woraus der Laie nicht schöpfen könne, unter die Bank geworfen. So wie die Usurpation des Römischen Bischofs immer weiter um sich griff, ward der Osten hoffnungslos vom Westen getrennt; denn kein Grieche kann je glauben, dass er Befehle von einem Römischen Bischof annehmen soll. Wo man jene Anmaassung erkannte, fühlten die Völker, dass ihr Interesse von dem des Römischen Bischofs gesondert; daher stete Conflicte, wo man auf beiden Seiten Recht und Unrecht hatte. Die Armen wurden versucht, die Kirche anzusehen als eine furchtbare Macht, die sie zerschmettern könne, gebildete Laien als ein System von Ränken, vor welchem sie heute sich beugten und Morgen darüber lachten. — Zwei dieser Uebel, das Gefahrdrohende für die Freiheit der Völker und die Seele des Einzelnen, sah die Reformation, und protestirte kräftig dagegen; männlich erkämpfte sie die persönliche Verantwortlichkeit der Könige gegen Gott und jedes Menschen gegen Gott so wie sein Recht zur Gemeinschaft an Christo. Das Wesen der Taufe ward wiedererkannt; die Bibel gewann ihre Ehre wieder als ein Lebensbuch. Allein die Kämpfer fürs Evangelium waren hauptsächlich beschäftigt mit der Lebensposition jedes Einzelnen, weit weniger mit den Gemeinschaftsbanden, wodurch Einer mit dem Andern verknüpft, weshalb alle die Institutionen, welche nicht sowohl mit dem individuellen, als mit dem gliederhaften Leben in Verbindung stehen, vernachlässigt wurden. So wurden die Protestanten des Continents Zeugen für die Individualität (*distinctness*) der Völker und Personen, aber hörten auf Zeugen zu seyn für das Daseyn eines gemeinsamen Körpers, wohingegen die Völker, die Rom unterworfen bleiben, eine Art von Zeugniss für das letztere fortsetzten. Aber jedes dieser Zeugnisse war für sich schwach und unbefriedigend: die Protestantischen Könige konnten ihre wahre Stellung nicht bewahren; das individuelle Leben der Protestantischen Völker ward im-

Digitized by Google

mer unfruchtbarer und materieller; bei den Päbstlichen Völkern verlor sich die Kirche immer mehr in das Institut der Jesuiten, bis sie im achtzehnten Jahrhunderte wie ein Traum und eine Farce dastand. — Die Aufgabe der Kirche jetzt ist die, jene tiefen und ewigen Wahrheiten nicht blos als Dogmen darzustellen, sondern als Lösung von Mysterien, für welche es keine andere giebt, als Antworten des Himmels auf das Schreien der Erde. Die Kirche muss aufstehen als Zeugin und Verkörpererin *(embodier)* dieser permanenten Realitäten, welche, wenn sie in ihrer Kraft dargestellt werden, blos von denen geleugnet werden können, welche ihr eignes moralisches Wesen und ihre moralische Verantwortlichkeit leugnen. Ihre Aufgabe kann aber die Kirche nicht vollziehen ohne durch fortgesetzte Protestation gegen den Versuch, das Centrum einer sichtbaren Einheit in Rom oder irgendwo sonst zu gründen; denn die Erfahrung von einem Jahrtausend hat uns gelehrt, dass dies das Mittel ist, die Universalität und Spiritualität der Kirche zu zerstören (S. 6—15.

Haben wir die grossartigen historischen Ansichten, die hier entwickelt sind, und die allerdings einen Kern für eine Kirchengeschichte abgeben, wie sie noch nicht geschrieben ist, nicht verkannt, und wissen wirs namentlich dem Verf. Dank, dass er auf den centralen Charakter der Dogmen eingegangen, so können wir doch ebenso wenig verbergen, dass der Gegensatz zwischen Dogmen und den vitalen Institutionen der Kirche, so dass jene immer mehr zu einem Indifferenten herabsinken, diese hingegen zum Alles Erfüllenden erhoben werden, uns sehr bedenklich erscheint. Wir glauben vielmehr, dass die Vitalität der letzteren eben auch einen entsprechenden Ausdruck finden müsse in der reinen, gesunden Lehre, dass der Versuch beides zu trennen ein gefährlicher sey, und dass wo die Kirche selbst unlautere Elemente aufgenommen hatte, dies sofort rückwirkend in der Entwickelung des Lehrbegriffs sich zeigte, so wie endlich, dass nichts die Lebenskraft der kirchlichen Institutionen mehr vom innersten Grunde auszuhöhlen geeignet war, als die falsche, ungesunde Lehre. Wir müssen hierauf bestehen, weil das Wort nur das Alles Vermittelnde ist und bleibt in göttlichen Dingen, und weil dieses ebenso wohl einen Ausdruck findet in den Dogmen, als einen Körper in den Institutionen der Kirche. — Jene Grundsätze des Verf.'s spiegeln sich nun gleichmässig ab in den Hoffnungen, die ihn begeistern, und in den historischen Urtheilen, womit er die einzelnen Erscheinungen beleuchtet. Das Anglikanisch-Preussische Bisthum zu Jerusalem erscheint ihm wie die erste Lilie auf Carmel, ein Zeichen, dass bald die ganze Einöde blühend und lustig stehen wird. Nachdem er nämlich die absolute Unmöglich-

Digitized by Google

keit einer Union mit Rom, die relative Schwierigkeit einer solchen mit den Westlichen Kirchen (soferne sie die Suprematie Roms verleugnen müssten) und mit der Griechischen Kirche (doch nur *per accidens*, weil sie niedergehalten werde durch den Staats-Despotismus eines Autokraten, der in der Praxis noch weit entehrender sey als der des Papstes) ausführlich beleuchtet hat, sieht er einen wesentlichen Vereinigungspunkt mit den Protestanten des Continents schon gegeben, nämlich die Anerkennung Jesu Christi als des Centrums der Kircheneinheit, und fordert nun zur völligen Verschmelzung nur noch die Anerkennung der Bischöfe als der Zeugen und Repräsentanten des universalen Königreichs Christi. Letztere, meint er aber, sey factisch schon geschehen durch das Anerbieten des Königs von Preussen betreffend das Bisthum zu Jerusalem; die Errichtung desselben schliesst für ihn alle Zwecke der Anglikanischen Kirche ein, um sich der Welt als die universale zu zeigen; es ist nämlich damit nicht nur die grosse katholische Methode der Vereinigung mit den protestantischen Brüdern des Continents, sondern auch die einzig mögliche Art, ein wirkliches Gemeinschaftsband mit der Griechischen Kirche zu knüpfen gegeben, und endlich wird den Sympathien mit dem Jüdischen Volke [1]), die in England so stark und mächtig sind, eine kirchliche Richtung gegeben (S. 25—44). Je extremer diese Hoffnungen sind, die blos den Einflüssen des Episkopats es zutraut, dass alle Thäler erfüllt und alle Hügel niedrig gemacht werden, je weniger sie im bisherigen Verlauf der Geschichte irgend einen Anhalt haben, desto unbefangener, nüchterner und der Wahrheit weit näher zeigt sich uns im Gegensatze Puseys Urtheil über diese Erscheinung. Uebrigens ist der Verf. weit entfernt, über die Oxforder Theologie schlechthin den Stab zu brechen; er sieht

---

1) Maurice bemerkt nämlich, dass ausser denjenigen, „welche alle Kirchenordnungen und Institutionen als ein Accidens zu dem individuellen Glauben und der Heiligkeit betrachten", und denen, „welche den Einzelglauben und die Heiligkeit als Früchte der Gemeinschaft mit der Kirche ansehen" (so theilen nämlich die Oxforder alle Englische *Churchmen* ein), es noch eine dritte Klasse gebe, eine Abtheilung der *Evangelical party*, die in ein bestimmtes Verhältniss zur Geschichte, zur Gegenwart und zur Zukunft des Jüdischen Volks sich stellen (S. 40). Indess, wenn diese Richtung sich selbst versteht, muss sie, nach unserm Dafürhalten, nothwendig in die kirchliche eingehen; für sich würde sie wohl kränkeln und auf Abwege gerathen, wie wirs in Deutschland im allergrössten Maassstabe an J. E. Petersen gesehen haben. Uebrigens müssen wir alle, je näher die Zeit rückt, in welcher der Herr selbst zu seinem Hause kommt, desto mehr Jüdische Sympathien im wahren Sinne haben, und es muss auch in dieser Beziehung die letzte Zeit der ersten ähnlich werden, nämlich in den Herzensgefühlen für das Volk des alten Bundes, welche Paulus so unnachahmlich schildert Röm. 9, 1—5. Wie wird auch sonst an eine Herzensbekehrung Israels gedacht werden mögen!

vielmehr das Ganze als ein bedenkliches Krankheits-Symptom an, und fasst sein Urtheil schliesslich in diesen Worten zusammen: „Für den Augenblick scheint es mir, dass die entgegengesetzten Principien dieser Schule mit einander ringen in einer todten Umarmung: in den Demüthigen und Wahrhaftigen wird das gute Princip, welche Kämpfe es auch zu bestehen haben möge, zuletzt den Sieg davon tragen, während diejenigen, die Ausdrücke des Anglikanismus oder Katholicismus blos als eine Gelegenheit ergreifen, um dem unruhigen und bittern Geiste, der sie beseelt, Nahrung zu geben, sicherlich auch die Uebel herausstellen werden, die in dieser Lehrart verborgen sind, obgleich sie bis jetzt durch bessere Elemente neutralisirt wurden" (S. 24).

Wie umfänglich sind die Fragen, die hier im Kampfe ventilirt werden, und welche Kräfte sind hier in Bewegung gesetzt, um die Zeit zu erfassen in ihrer innersten Tiefe, und uns aufzufordern, auf Gottes Wege zu sehen, auf seine Winke zu merken! Sicherlich wird Niemand, dem des Geistes Auge überhaupt geöffnet ist, die Wahrheit verkennen, von welcher wir ausgingen, und auf welche zurückzukehren wir nimmer müde werden, dass der Herr sich selbst aufgemacht hat und die Gestalt der Erde verneuern wird.

A. G. Rudelbach.

Digitized by Google

III.

Bibliographie

der ausländischen theologischen Literatur

von **A. G. Rudelbach.**

I. Französische Literatur.

22. *Commentaire sur l'épitre aux Romains par Ch. Hodge. Traduit de l'Anglais. Tome I—II. Paris (Delay.)* 1840. 8. 10 *Fr.*

Ein trefflicher Commentar über den Römerbrief, der die Aufmerksamkeit aller Bibelforscher und Bibelfreunde verdient. Der Verf. (Professor am protestantischen Seminar in Princetown in den vereinigten Staaten) hat sich in der That dem Worte Gottes unterworfen, mit grosser Treue sich in den Sinn vertieft, die Hülfsmittel in grammatischer und historischer Beziehung gewissenhaft benutzt (unter den lutherischen Auslegern vorzüglich Bengel) und die Totalblicke so wie praktischen Folgerungen in den jedem Capitel beigefügten *doctrines* und *reflexions* (nach Art unsrer alten Porismatiker) gesammelt. Eine edle Simplicität, die man nur von der höchsten Einfalt selbst recht lernen kann, herrscht durch das Ganze. Mehr als alles andere zeigt die Unbefangenheit des Auslegers die Behandlung des schwierigsten Theils des Römerbriefs Cap. 9—11, wo er mit grosser Klarheit erkannt hat und ausspricht, dass der Grund der Verdammniss stets im Menschen sey, während der Grund der Erwählung in Gottes freier Gnade beruht. — Die Vorrede ist von *Ad. Monod* in Montauban; der berühmte Stapfer hatte sie schreiben wollen, wurde aber, ehe er dazu kam, hinweggerufen.

23. *Discours évangeliques. Unité et variéte. Par. J. H. Grandpierre. Paris (Delay.)* 1842. 8. 5 *Fr.*

Die namen- und formlose Verbindung verschiedener Christen aus höheren Ständen in der Kapelle Taitbout und das Verhältniss dieser Gemeinschaft zur Französischen Nationalkirche haben wir neulich aus den vielfach interessanten und geistreichen „Briefen eines Idioten" (Dresden 1841), die wir später anzeigen werden, kennen gelernt. Grandpierre, die Seele dieser Verbindung, ist allerdings mit bedeutender Rednergabe ausgerüstet, wovon auch die vorliegenden Vorträge Zeugniss geben. Seine Art und Weise ist die der ruhigen, lichtvollen Entwickelung und die volle Ansprache aus Menschenherz; er bewegt sich nicht einseitig im Ethischen oder im Dogmatischen, sondern sucht beides zu einem Lebensact im Zeugnisse und Predigen des Worts zu verbinden. Grandpierre ist gegenwärtig zugleich Director des evangelischen Missionsinstituts in Paris.

24. *Penseés de Quesnel, Lettres et Fragmens de ses écrits de piété. Par.* 1842. 12.

Man kennt die gesalbten *Reflexions morales sur le Nouv. Test.* (auch in Deutschland sollten sie nach der Bearbeitung des ausgezeichneten Würtembergischen Hofpredigers Grammlich wohl bekannt seyn), die selbst ein Glied jener grossen geistlichen Bewegung in der Französisch-katholischen Kirche waren, an welche Quesnels Name als eines der Vorstreiter geknüpft ist. Die gegenwärtige mit Verständigkeit und lie-

Digitized by Google

bender Sorgfalt angelegte Sammlung ist theils aus diesen *Reflexions*, theils aus Quesnels Briefen (*Lettres* 3 *vols.* 1721 — 23. die bereits zu den Seltenheiten gehören) und andern Schriften geschöpft. Als ascetischer Schriftsteller hat Quesnel einen reichen Fond von geistlicher Erfahrung; die durchgreifende mystische Tendenz bei ihm wird durch den stets sie begleitenden praktischen Zweck vor der Ueberschwenglichkeit bewahrt.

25. *Vie du Rev. Jean Wesley avec quelques détails sur son frère, le Rev. Ch. Wesley, par Rich. Watson. Vol. I—II. Paris* 1840 (*Delay.*) 8. 12 *Fr.*

Das Leben des Stifters der Methodisten bietet so viele interessante und über die frühere und spätere Geschichte der Englischen Kirche Licht verbreitende Punkte dar, dass die vorliegende Masse der Bearbeitungen (von *Hampson* 1792, von *Coke* und *Moore* 1792, von *Southey* 1820, von *Henry Moore* 1820—25., letztere die wichtigste und umfassenste) unter welchen die gegenwärtige eine möglichst succincte und das weitere Interesse ausser methodistischen Kreisen in Anspruch nehmende seyn soll, noch keineswegs den Stoff erschöpft hat, ohne dass man *Wesleys* Journale mit zu Hülfe nimmt. Ohne Zweifel ist die Methodistische Hervorhebung der Rechtfertigungslehre im Gegensatz zu dem versteinerten Begriff im Latitudinarianismus ein eben so wohlthätiges Ferment gewesen, als die auf die Spitze getriebene Darstellung jener, so dass die Sacramente dagegen in Schatten traten, ein ebenso fruchtbares Element der Depravation der reinen Kirchenlehre gewesen. Mit der dogmatischen Schätzung beschäftigt sich indess das vorliegende Werk (von einem Methodistenprediger) nicht, das höchst splendid gedruckt und mit den trefflichen Bildnissen von J. und Ch. Wesley geziert ist.

26. *Histoire des églises du désert chez les Protestants de France depuis la fin du regne de Louis XIV. jusqu'à la revolution Française par Ch. Coquerel. Tom. I—II. Paris* 1841. (*Cherbuliez*) 8. 15 *Fr.*

Ein ausgezeichnetes Werk, das eine Lücke seither in der Kirchengeschichte, die Geschichte der heldenmüthigen für ihren protestantischen Glauben fast ein Jahrhundert hindurch kämpfenden Reformirten Gemeinden in Südfrankreich, auf eine durchaus entsprechende Weise ausfüllt. Der Verf. hat mit Begeisterung geschrieben, mit einer congenialen Ader des politischen Freiheitsgefühls, das in jenen Kämpfen so oft aufschlug, und mit gerechter Würdigung des allerdings grossen Unternehmens, wodurch aus dem fanatischen Ueberreste der Camisarden, trotz der blutigen Verfolgungen von aussen und mancher falschen Brüder von innen, sich ein organischer Kirchenverband entwickelte, dem noch zuletzt die Grundsätze wahrer Religionsfreiheit als der schönste Preis des Kampfes zu Gute kamen. Coquerel erzählt schlicht und einfach, und verschmäht nicht die Details in den hervorstechendsten Actenstücken zu geben, die ausserdem von *Pièces justificatives* und vielen interessanten Aufzeichnungen unter diesem Titel begleitet sind. Glücklicherweise waren auch seine Materialien so, dass kaum ihm etwas zur vollständigen Darstellung abging. Die Sammlung von Handschriften von Paul Rabaut (der seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts die Seele dieser ganzen kirlichen Bewegung war) angelegt und von seinen zwei Söhnen fortgesetzt, umfasste in vielen Bänden in Folio nicht nur eine Reihe von Actenstücken, die über Synoden, Religionsverfolgungen u. s. w. sich verbreiten, sondern eine höchst reichhaltige Correspondenz (15 Bde in 4.) ausser vielen Notizbüchern und einzelnen Heften, wozu noch eine Menge anderer Beiträge kamen, von verschiedenen Freunden der Kirche dem Vrf. mitgetheilt. Die guten Register erleichtern den Gebrauch des Werks.

Digitized by Google

27. *Port-Royal par C. A. Sainte-Beuve. Tome I—II. Paris (Renduel)* 1840. 1842. 8. 12 *Fr.*

In Lausanne, an den majestätischen Ufern des Genfersees, wurden die ersten Züge zu diesem, von dem Verf. lange mit Liebe vorbereiteten, Werke entworfen, indem er dort in einer Reihe von Vorlesungen (mit Genehmhaltung des Unterrichtsraths) das ehrwürdige, einen jeden Christen entzückende, Bild von Port-Royal entwarf und Vieler Herzen damit gewann. Das merkwürdige Zusammentreffen mit einer deutschen bis jetzt unvollendeten Bearbeitung dieses reichen Stoffes von H. Reuchlin (die bei weitem nicht die Aufnahme gefunden zu haben scheint, zu welcher das tüchtige Streben des Verfassers berechtigt) erhöhet nur den Reiz und vermehrt die historische Ausbeute. St. Beuve hat den Jansenismus aus seiner Lebensmitte, in Verbindung mit den reformatorischen Bestrebungen in der Römisch-katholischen Kirche Frankreichs seit dem Anfang des siebzehnten Jahrhunderts erfasst, und das Wesen desselben, insofern er eine geistigere Basis für die Entwickelung der Kirche in der scharfaufgefassten Lehre suchte, sowohl als die Erscheinung desselben im Kirchenregiment mit gleicher Aufmerksamkeit begleitet. In der Zeichnung der Charaktere erkennt man den Meister, indem er oft durch einzelne Züge ein Licht ausbreitet, das die geschichtlichen Momente in ihrem lebendigen Ineinandergreifen zeigt (so z. B. von Fénélon: „*il appercévait le* 18 *siècle, sans le maudire*"). Dem Style nach gehört St. Beuve der neuesten französichen Schule an, und es ist in der That nur ehrend für diese, bis zu welcher plastischen, concreten Lebendigkeit sich seine Darstellung erhoben hat, in welcher wir übrigens auch einen Einfluss des deutschen Genius wahrzunehmen glauben. Nicht blos *Clemencet*, *Lancelot*, *du Fossé*, *Fontaine*, *Gilbert*, *Pétitot* u. a., die die Geschichte von Port-Royal theils zum Gegenstand ihrer Forschungen gemacht, theils durch die Herausgabe der betreffenden *Mémoires* erläutert, sind benutzt, sondern auch eine Masse von Handschriften herbeigezogen (z. B. *Rapins histoire du Jansenisme*). Diese zwei (bis jetzt erschienenen) Bände gehen bis zum Anfang des Jahres 1636 oder bis zur Erscheinung der *Provinciales* von *Pascal*.

28. *Etudes literaires sur les écrivains Français de la Réformation par A. Sayous. Tome I—II. Paris (Delay.)* 1841. 8. 13 *Fr.*

Es war ein glücklicher Gedanke, die Französische Reformation von Seiten der darin entwickelten schriftstellerischen Thätigkeit aufzufassen, um so mehr als allerdings das schriftliche Zeugniss eine wichtige Waffe der Reformation überhaupt war, und der Verf. hat diese Aufgabe mit Geschmack und vieler Umsicht durchgeführt. Er fängt mit *Guil. Farel*, an, und führt nun nach einander *Calvin*, *Viret*, *Theod. de Beze*, *Fr. Hotman*, *Robert* und *Henri Estiene*, *de la Noue*, *Duplessis Mornay* und *Theod. Agrippa d'Aubigné* auf. Die Schriften-Charakteristik, die den Lebensabrissen der Verfasser folgt, besteht in bezeichnenden Auszügen, mit unparteiischer Kritik und in einer durchgängig klaren und lebendigen Darstellung. — Am anziehendsten für deutsche Gelehrte (deren Arbeiten, wie Kirchhofers z. B. über Farel ebensowohl benutzt sind als viele handschriftliche Quellen) möchte namentlich die Bekanntschaft mit solchen Schriftstellern seyn, deren Schriftwerke (wie z. B. die geistreichen *Avantures du Baron de Foeneste* und die *Confession de Sancy* von *d'Aubigné*) schwer zugänglich sind. Um so mehr freuet es uns, den Verf. auf Einzelnes aufmerksam machen zu können, was er übersehen hat. Dahin gehören die in vieler Beziehung, namentlich für die Geschichte der Französichen Reformation, höchstwichtigen und unentbehrlichen *Mémoires de Phil. du Plessis du Mornay* (4 Vols. 1624—1651), so wie auch dessen bekanntes *Mysterium ini-*

Digitized by Google

quitatis (zuerst *Saumur* 1614 *Fol.*) und sein *Tractatus de eucharistia* Berücksichtigung verdient hätte. So vermissen wir auch unter *Franç. Hotman* seine grade rücksichtlich der schriftstellerischen Darstellung interessanten *Opuscules* (mit den seines Bruders *Antoine* und Neffen *Jean H.* zusammengedruckt Par. 1616). Das Ganze schliesst mit eingreifenden Betrachtungen über die Calvinistische Literatur und den Einfluss der Reformation auf die Französische Sprache.

29. *Essai sur la manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de l'église et de l'état, envisagée comme consequence nécessaire et comme garantie du principe, par A. Vinet. Par.* 1842. 8. 7 *Fr.* 50 *c.*

Die sich von Tag zu Tage drängenden Erörterungen der Frage, die den Gegenstand dieser Schrift ausmacht, sind ohne Zweifel ein Beweis, dass sie selbst zur Entscheidung reif ist, und dass keine Macht auf Erden diese aufhalten kann. Der treffliche Verf., lange ein Vorkämpfer [1]) in der Reihe derer, die es eingesehen haben, dass der Staat nimmermehr den ganzen Menschen repräsentiren könne, und dass das Gewissen des Menschen frei bleiben müsse, wenn es überhaupt eine Kirche Gottes auf Erden geben soll, so wie dass das Reich Christi ein Herrschen der Freiheit bedinge, eben weil dieses den vollkommensten und allein wahren Gehorsam einschliesst, hat mit unermüdlicher Treue, die unstreitig das grosse Amt auflegt als Vertreter einer solchen Sache aufzutreten, alle Prätensionen, Bedenklichkeiten und Einwürfe gegen jene Wahrheit durchgemustert, damit das Princip als ein mit Nothwendigkeit gefordertes sich ganz klar herausstelle. Dies ist das grosse Verdienst dieser Schrift, wodurch sie selbst als eine Thatsache erscheint, und das angelegentlichste und gewissenhafteste Studium aller wahren Christen und Freunde der Kirche erheischt. Man weiss, auf welcher Seite wir stehen, es ist auf der, die die Reformation ins Leben rief, die die *Confessio Augustana* als hohes Panier aufwirft, und die auch der Verf. dieser Schrift, dem wir die Bruderhand reichen, mit den Waffen der Wahrheit und Gerechtigkeit zur Rechten und zur Linken vertheidigt hat. Was die Darstellung betrifft, so wird der Leser nur zum Dank und zur Freude Veranlassung finden. In der That ist die Dialektik des Verf.'s eine solche, welche die der meisten deutschen Schriftsteller auf diesem Gebiete von Hegel bis Rothe in Schatten zu stellen geeignet ist; denn sie ruhet zuvörderst auf der Anerkennung von Thatsachen und verschmäht ein jedes nebelhafte Verfahren, wodurch der bis ins Ungeheure potenzirte Subjectivismus zur objectiven Wahrheit gestempelt wird. Der Verf. hat mit Recht, da es vor allem sich darum handelt, das Princip selbst sicher zu stellen, die Trennung der Kirche und des Staats, einen jeden Versuch zum Organisiren der Verhältnisse von der Hand gewiesen, und eben in diesem Sinne schliesst die Schrift durchaus angemessen mit einem Gebete zu Gott, dem Vater der Gnaden, der selbst zu Israel Gutes sprechen will, der da will, dass seiner Kirche Heil gepredigt werde. Die Transactions- und Uebergangssysteme, sofern sie sich nicht darauf beschränken, dasjenige, was schon als geistige Thatsache dasteht, dem Geiste des Einzelnen näher zu bringen und auseinander zu legen, finden im Schlusscapitel ihre Würdigung und gerechte Abweisung.

30. *Histoire critique du Rationalisme en Allemagne depuis son origine jusqu'à nos jours, par Amand Saintes Par. et Lps. (Rénouard, Perthes.)* 1841. 8.

---

1) Früher erschienen von ihm: „*Mémoire en faveur de la liberté des cultes*" (vergriffen), „*Essai sur la conscience et sur la liberté réligieuse*" (1 *fr.* 25 *c.*) „*Quelques idées sur la liberté réligieuse*" (60 *c.*).

Digitized by Google

Wenn man weiss, dass der Verf. dieser Schrift der Reformation nicht blos ein Nicht-Begreifen ihrer Aufgabe, sondern viel Thörichtes (*fatuité*) und Inconsequentes Schuld giebt, dass er das ganze Gebäude, das sie aufführte, als ein Luftgebäude betrachtet, mithin nur einen völligen Um- und Neubau für die Kirche zuträglich hält, so wird man leicht ermessen, dass er nicht im Stande war, irgend eine Form des Antichristenthums, wie den Rationalismus, kritisch zu würdigen, der, nach seiner Vorstellung, zum letzten Grunde doch die freie Forschung hat, welche die Reformatoren in Anspruch nahmen. Bei allem Aufwand von literarhistorischer Kenntniss, die bei einem gebornen Franzosen in Erstaunen setzen muss, konnte doch dieser gänzliche Mangel an geschichtlichem Sinn es höchstens zu einer äusserlichen Auffassung bringen, und auch diese ist theilweise locker und verkehrt genug. Damit soll nicht gesagt seyn, dass nicht einzelne treffende Urtheile (namentlich über die Repräsentanten der deutschen speculativen Theologie) im Buche anzutreffen wären, das indess an Brauchbarkeit durch die zahllose Menge von Druckfehlern besonders für Ausländer bedeutend verliert (z. B. *de Wesse* st. *de Wette*, das allerdings significante *Wegschneider* st. *Wegscheider*, *Wissemberg* f. *Wittenberg*, *Schwentefeld* f. *Schwenkfeld*, *Agelius* st. *Angelus (de Werdenhagen)*, *Chitracus* st. *Chytraeus*, *Glaidan* st. *Sleidan* (welcher letztere nach dem Verf. — was ein Beispiel seiner historischen Kenntniss — der einzige ist, den es sich der Mühe verlohnt zu erwähnen, wenn von der durch die Reformation angeregten Geschichtsforschung die Rede ist.)

II. Englische Literatur.

1. *On the Constitution of the church and state according to the idea of each. Lay Sermons. By Sam. Taylor Coleridge, edited from the Authors corrected copies with notes by Henry Nelson Coleridge. Lond. (Pickering)* 1839. 8. 7*s.* 6*d.*

Das Gepräge der genialen Conception ist auch den gegenwärtigen Skizzen des in England mit Recht als Dichter und Denker hochgeschätzten Samuel Coleridge so aufgedrückt, dass man auch die Entwickelung eines Paradox von einem solchen Geiste sich wohl gefallen lässt. Dazu gehört namentlich der Inhalt der ersten Abhandlung, die wie die übrigen bestimmt ist, Saamenkörner auszustreuen, und die darin niedergelegte Behauptung, dass die National- (Staats-)kirche ein ganz anderes Gebilde sey, als die allgemeine Kirche Christi, nämlich die continuirliche Fortpflanzung der Civilisation, der dritte Stand im Reiche, der der Erhaltung und freithätigen Entfaltung der beiden andern, die auf die Permanenz und auf die Progression sowie die persönliche Freiheit des Volkes gehen, gewidmet ist. Wären die Staatskirchen in ihrer jetzigen Erscheinung das Ursprüngliche, oder liesse sich das, was sie zu solchen im engern Sinne macht, als ein Ursprüngliches nachweisen, so hätte Coleridge Recht; nun aber sieht seine Behauptung als eine bittere Satire auf die Staatskirchen aus. Uebrigens stellt er sich hiermit den zwei grössten Englischen Systemen, dem Hookers (in seiner *Ecclesiastical policy*), der Kirche und Staat als dieselbe Gesellschaft betrachtet nur unter verschiednen Relationen, und dem Warburtons, der die scharfe Scheidung beider als nothwendig anerkennt, aber auf der Idee einer gegenseitigen Abhängigkeit beider von einander die Behauptung eines nothwendigen Bündnisses zwischen beiden gründet, entgegen. — Von den Laienpredigten wird den Leser vorzüglich die erste „eines Staats-

Digitized by Google

mannes Handbuch, oder die Bibel, der beste Wegweiser zu politischer Tüchtigkeit und Weitsicht" ansprechen; überall aber zeigt sich Coleridge, wie überhaupt die Besten und Grössten der Zeit, als ein Mann der Zukunft. Merkwürdig, aber keineswegs nach Englischem Maassstabe unhaltbar, nur zu bestimmen durch schärfere Unterscheidung zwischen dem Genialen und der kirchlichen Objectivität, ist sein Urtheil über E. Irwing, das wir mit der angedeuteten zwiefachen Restriction unterschreiben: „Ich halte für gewiss, dass Irwing mehr von dem Geist und Charakter der ersten Reformatoren besitzt, dass er mehr von dem Kopf und Herz, dem Leben, der Salbung und der genialen Kraft Martin Luthers hat als irgend ein jetzt lebender Mensch, ja als irgend einer in diesem oder dem letzten Jahrhundert."

2. *The life, times and characteristics of John Bunyan, author of the Pilgrims progress, by Rob. Philip. Lond. (Ward.)* 1839. 8. 12*s*.

John Bunyan ist unter den durch die Regierung Carl II. verfolgten Nonconformisten, aber noch mehr unter den religiösen Genien eine so hervorragende Erscheinung, dass eine neue Lebensbeschreibung desselben ein wahres Bedürfniss war. Theils als mannhafter Gegner der stricten Baptisten und der fanatischen Quäkers, theils als das tödtende Princip des Calvinismus mit Macht niederhaltend, theils als reicher geistlicher Erfahrung mächtig und diese Erfahrung in doppeltem Zeugnisse des Lebens wie der Schrift ausbreitend, verdient er unter den Englischen Theologen einen Zunamen, wie den, den der Verf. ihm giebt „*the Shakespeare of Theology*." Unstreitig ist sein ‚*Pilgrims progress*' eine der bedeutendsten und interessantesten Erscheinungen in der ascetischen Literatur. Um aber Bunyan zu würdigen, muss man den Springquell kennen, der wenigstens von einer Seite sein geistliches Leben zuerst befruchtete. Als er nach „einem guten alten Vater" suchte, der ihn über so manchen verborgenen Kampf Rath geben könnte, fiel ihm Luthers Erklärung des Galaterbriefs in die Hände, dessen Inhalt nun eine Rüst- und Waffenkammer für ihn ward. Der Lutheranismus Bunyans, sein festes und steifes Stehen auf der Gerechtigkeit durch den Glauben allein war eine der härtesten Anschuldigungen gegen Bunyan, wie wir denn finden, dass der (spätere) Bischof Fowles ihm vorwarf: Wie kann der Glaube die Bedingung oder das Werkzeug der Rechtfertigung seyn, da man doch alle andern Gebote zuvor gehalten haben muss, ehe man das Gebot Christi halten kann, an Ihn zu glauben, B. aber entgegnete: „das sagt Ihr, aber Paulus sagte zum unwissenden Kerkermeister, der nichts von Gottes Zweck mit der Lehre von der Rechtfertigung kannte: Glaube an den Herrn Jesum Christum, so wirst du und dein Haus selig werden." — Glücklicherweise hat B. einen Biographen hier erhalten, der diesen Standpunkt zu schätzen wusste, wenn er auch nicht, nach seiner eignen Versicherung, Luther ebenso genau als Bunyan kennen sollte. Neben einer Masse von kirchenhistorischen Winken und Beiträgen finden wir hier B. von allen Seiten gezeichnet, als Schriftsteller, als Glaubenslehrer, als trefflichen Moralisten und tiefen Ironiker. Die Charakteristik ist überall stark, fast so wie der Verf. von B. erzählt, dass ers im Umgange mit den stricten Baptisten hielt: „dass seine Hand zwar nicht von Eisen war, aber seine Nägel wie Adlersklauen". Auch eine genetische Geschichte von „*Pilgrims progress*" ist uns hier gegeben. Höchst willkommne Beigaben sind das treffliche Bildniss Bunyans und ein Facsimile seiner Handschrift.

3. *The life and times of Selina Countess of Huntingdon by a member of the houses of Shirley and Hastings. Vol. I—II. Lond. (Painter)* 1840. *(2d Edit.* 1841.*)* 8. *L.* 1. 4*s*.

Digitized by Google

Die Gräfin Selina von Huntingdon war ein wesentliches Glied in der Methodistischen Erweckung, auf welche sie, selbst davon ergriffen, nachher einen theils indirecten (durch Herstellung von Capellen, Anstellung von Laienprediger-Missionen), theils directen (indem die begabtesten Führer der Erweckung nicht nur sich an sie anschlossen, sondern ihren Rath hörten und befolgten) grossen Einfluss ausübte. Ihre Lebensgeschichte ist daher wesentlich zugleich die Geschichte des Methodismus während einer Reihe von 60 Jahren, und das ist es, was der gegenwärtigen Schrift ein erhöhtes Interesse giebt. Die Schrift (deren Verf. hat unbekannt seyn wollen; durch Vorreden leitet J. K. Foster, ein Nachkomme der Gräfin, ein) ist offenbar entstanden aus Original-Mittheilungen und Briefschaften, an welche sich eine fleissige Benutzung der Lebensbeschreibungen von Wesley, Whitefield, Venn, so wie der Schriften und Briefe von Fletcher, Beveridge, Romaine, Watts, Rowlad, Hill u. a. anknüpft. Die Form ist fast die unbelebte des Tagebuchs, doch gerade diese, der ganzen Methodistischen Richtung zusagende, Art hat für den Geschichtsforscher, der das an Materialien so reiche Werk benutzen will, einen entschiednen Vortheil. Wir lernen hier ausser den Häuptern des Methodismus so viele andere interessante Erscheinungen kennen, zum Theil zu den höhern Kreisen gehörig, für welche eben die Gräfin eine Vermittlerin mit dem Methodismus abgab, z. B. die Gräfin Marlborough, den Lord Chesterfield, den bekannten Koryphäen des Unglaubens Bolingbroke u. a., die hier als solche erscheinen, zu deren Herzen die Gnade noch immer einen verborgnen Weg sich erhielt oder anbahnte; ferner die Dichter Shenstone, Young, Hammond und viele andere. In dem grossen Schisma der Methodisten hielt die Gräfin H. zu Whitefield und Rowland Hill (der strengen Prädestinatianischen Fraction). Nach allen vorliegenden Zeugnissen war sie eine begnadigte Seele. Sie starb 1791 (geb. 1707.)

4. *Historical sketch of the rise, progress and decline of the Reformation in Poland and of the influence, which the scriptural doctrines have exercised on that country in literary, moral and political respects, by Count Valerian Krasinski. Vol. I—II. 2d. ed Lond.* 1841. 8. *L.* 1. 1*s.*

Ungeachtet wir gerade keinen Mangel an Nachrichten zur Polnischen Reformationsgeschichte haben (ausser dem ganz auf Socinianischem Grunde stehenden Lubienitzki das gründliche Werk von *Wengierski* [*Regenvolscius*] und Friesens Kirchengeschichte von Polen 1r Bd. so wie dessen Beiträge zur Polnischen Reformationsgeschichte 1—2 Theil. Bresl. 1786) waren doch so viele Punkte noch im Dunkeln, dass eine neue Bearbeitung, und zwar aus den Slavischen Quellen selbst, höchst wünschenswerth erscheinen musste. Dies war des grossen Slavisten Bandtke Vorsatz, und er hatte dazu eine Menge Materialien gesammelt, als der Tod ihn 1835 abrief. Ausser den wichtigsten Druckschriften standen zwar einige handschriftliche Hülfsmittel dem Verf. des vorliegenden Werks zu Gebote; doch musste er beklagen, dass die *injuria temporum* ihm das Meiste von der Art vorenthielt. Selbst Polnischer Flüchtling im gastfreien England konnte er nur Sehnsuchtsblicke werfen nach den ungeheuern literarischen Schätzen, die in der grossen Zaluskischen, der Warschauer Universitätsbibliothek und dem grössern Theil der des Fürsten Adam Czartoryzski, die alle in Folge der Katastrophe von 1831 nach St. Petersburg geschleppt wurden; desto trefflichere Dienste leisteten ihm die Monographien von Lukascewitz (Bibliothekar an der neu angelegten Raszinki'schen Bibliothek in Posen): „Geschichte der Böhmischen Kirche in Grosspolen" und „Nachricht von den protestantischen Kirchen in Posen." Mit diesen Vorarbei-

Digitized by Google

ten hat er eine Geschichte der Pflanzung, des Fortganges und der theilweisen Unterdrückung der Reformation in Polen geliefert, die zu den besten Arbeiten auf diesem Felde gehört. Ein nüchterner, christlich-protestantischer Sinn, der nur nicht der Lutherischen Kirche volle Gerechtigkeit widerfahren lässt (das Urtheil über Geritz und Er. Gliczner ist nicht stichhaltig), hingegen in der Pest des Socianismus und den gewissenslosen Machinationen der Jesuiten das kräftigste Auflösungsmittel der Polnischen Reformation mit Recht sieht, eine glühende Freiheitsliebe, die ihn jedoch nicht verblendet gegen den frühern Freiheitsschwindel des Volks, der unstreitig zu seinem Untergange beitrug, zeichnen dieses Werk nicht minder vortheilhaft aus, als die zwar nicht glänzende, aber durchgängig klare und gehaltne Diction. Merkwürdig ist es, wie, nach der Erzählung Krasinskis, der Protestantismus der letzte auf dem Kampfplatze war mit dem sterbenden Volke (1795). Es war bei den grausamen Metzeleien Suvaroffs vor Praga, der Vorstadt Warschaus, da stand die Lithauische Garde und das fünfte Infanterieregiment, fast aus lauter Protestanten bestehend, noch allein zurück zur Vertheidigung der ausgedehnten Befestigungswerke. Der Befehlshaber der letztern, Grabovski, von einer edlen Protestantischen Familie, stand von seinem Krankenbette auf, um am Ehrenposten nicht zu fehlen in der Nacht, wo man den Angriff erwartete. Er fiel an der Spitze seines Regiments; die ganze Lithauische Garde fiel, kein Einziger floh, kein Einziger übergab sich.

5. *Certain Sermons or Homilies, appointed to be read in churches in the time of the late Queen Elizabeth of famous memory, and now thought fit to be reprinted by authority from the Kings Majesty a.* 1623, *to which are added the Constitutions and Canons ecclesiastical, set forth in the year* 1603. *Oxford (Univers. Press.)* 1840. 8.

Das deutero-symbolische Ansehen, das man den unter der Königin Elisabeth herausgegebenen *Homilies* in der Episkopalen Kirche beilegt (wenigstens insofern als sie zur Erklärung und Bestätigung der 39 Artikel angewandt werden), muss so wie der im Ganzen in denselben waltende schriftmässige Geist die Aufmerksamkeit deutscher Gelehrten auf sie hinlenken. Im Ganzen sind sie bis dahin wenig unter uns benutzt. Die gegenwärtige Ausgabe, die nach der kritischen aus der *Clarendon Press* 1822 gefertigt, legt die autoritative Ausgabe von 1623 zu Grunde, giebt aber die mitunter beträchtlichen und sinnvollen Abweichungen der ältern Ausgaben an. Bekannter sind die Constitutionen und Canones, im J. 1603. unter Jacob I. Auspicien herausgegeben; sie waren schon in „Benthems Englischem Kirchen- und Schulstaate" gedruckt.

6. *The Anglo-Saxon version of the holy Gospels, edited from the original Mss. by Benjam. Thorpe. Lond. (Rivington)* 1842. 8. 12*s.*

Die erste, Matth. Parkers, Ausgabe der Angelsächsischen Evangelien (Lond. 1571 mit Foxs Vorrede) reproducirt eine Handschrift, die dem sinkenden Zeitraume der Angelsächsischen Literatur angehört. Der zweiten von Marshall (als Anhang der Ausgabe der Gothischen Version von Fr. Junius, Dordr. 1665) liegt eine ältere Ausgabe zum Grunde, die aber der Herausgeber leider selbst, oft nicht einmal grammatisch richtig, zum Theil aus den alten Northumbrischen Glossen vervollständigt hat. Die gegenwärtige, auf Handschriften basirte, Ausgabe sucht einen möglichst ursprünglichen Text herzustellen.

Druck von Bernh. Tauchnitz jun.

Digitized by Google

ZEITSCHRIFT

FÜR DIE GESAMMTE

LUTHERISCHE THEOLOGIE UND KIRCHE,

HERAUSGEGEBEN

VON

D. A. G. RUDELBACH,
CONSISTORIALRATH UND SUPERINTENDENT ZU GLAUCHAU

UND

D. H. E. F. GUERIKE,
PROFESSOR DER THEOLOGIE ZU HALLE.

DRITTER JAHRGANG

1842.

VIERTES QUARTALHEFT.

LEIPZIG,
BERNH. TAUCHNITZ JUN.
1842.

Digitized by Google

Digitized by Google

Inhalt.

I. Abhandlungen und verwandte Mittheilungen.

Seite

Die Lehre des Irenäus von der Tradition und der Natur des Menschen. Von L. Wolff. 1

Was lehrt die Schrift von der heiligen Taufe? Eine exegetische Untersuchung von C. L. Ch. D. Evers. Zweiter Artikel. (Schluss.) 29

Ueber einige, die Einleitung in die Pastoralbriefe betreffende Punkte. Von H. Böttger. Erster Artikel. . . 57

II. Kritiken.

Beiträge zur Kirchengeschichte der Gegenwart. Ein Lebensbild der deutschen, belgischen und holländischen Kirche von L. P. W. Lütkemüller, früher evangelischem Prediger zu Brüssel. Mit dem Motto: „Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe.“ (S. XXXII. und 350.) Leipzig, bei C. H. Reclam sen. 1842. 8. 76

Beleuchtung der Gesangbuchsbesserung insbesondere aus dem Gesichtspunkte des Cultus, von Gerhard Chryno Herman Stip. Erste Abtheil. Hamb. 1842. 8. (Fr. Perthes). 94

Die Kirche und das Symbol in ihrem innern Zusammenhange so wie in ihrem Verhältnisse zu Staat und Wissenschaft. Ein theologischer Versuch von H. Karsten. Hamb. (Meissner) 1842. 8. 102

Ueber die Hebung des kirchlichen Lebens in der protestantischen Kirche. Eine kirchenrechtliche und praktische

Digitized by Google

Seite

Erörterung von Gustav Julius. Leipzig (F. A. Brockhaus). 1842. 8. 112

Das Abendmahl nebst verwandten Lehren, nach Schriftgrundzügen ausgeführt für jede Konfession. Von Chr. Socin. Basel. (Bahnmaier). 1842. 8. . . . 128

Kirchlicher oder reinbiblischer Supernaturalismus? Ein Wort an die Apologeten der evangelischen Kirche von *Dr.* Julius Wiggers. Leipzig (Rein) 1842. 8. . . 139

Die Lehre von Christi Höllenfahrt, nach der heiligen Schrift, der ältesten Kirche, den kirchlichen Symbolen, und nach ihrer vielumfassenden Bedeutung dargestellt von Jo. L. König. Frkf. a. M. (Zimmer). 1842. 8. . . . 145

Die Astronomie und die Bibel. Versuch einer Darstellung der biblischen Kosmologie sowie einer Erläuterung und Bestätigung derselben aus den Resultaten und Ansichten der neuern Astronomie, von J. H. Kurtz. Mitau. (Lucas). 1842. 8. 160

Antikritik 168

Berichtigung 171

Zur Nachricht. 177

Digitized by Google

I. Abhandlungen

und verwandte Mittheilungen.

Die Lehre des Irenäus von der Tradition und der Natur des Menschen.

Von

L. Wolff.

Wäre, was Baur in seiner christlichen Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung 1841 Bd. I, S. 179 ff. für den Lehrbegriff des Irenäus ausgiebt, in Wahrheit die Meinung dieses Vaters, so möchte sich wohl nicht ein zweites Beispiel so unbegreiflicher Selbsttäuschung auffinden lassen.

Die ganze Kraft seiner Beweisführung gegen die Gnostiker beruht auf der Gewissheit, dass die christliche Lehre von Anfang her, wo sie sich getreulich anschliesst an ihre Verkündigung durch die Apostel, eine und dieselbe sei, eine und dieselbe durch die Verschiedenheit der Zeiten, der Völker und der Bildungsgrade hindurch. Die Verkündigung, welche die Apostel mündlich gaben, ist dieselbe mit der in der Schrift überlieferten, dieselbe mit der, welche den Völkern zugetragen wird von ihren treuen Nachfolgern, die nichts, als das von den Aposteln Ueberlieferte austheilen wollen. Zu dieser Lehre vermag Keiner etwas hinzuzufügen, von ihr Keiner etwas wegzunehmen, der Gelehrte hat sie nicht mehr, der Ungelehrte hat sie nicht weniger; denn diese Lehre ist nicht erst aus dem Hirn des Marcion und den Träumen des Valentin zu erarbeiten, sie ist da, sie ist ein Gegebnes, das, mündlich fortgepflanzt, eben dasselbe ist, wie schriftlich auf-

Digitized by Google

gezeichnet, in dem Schmucke der Rede eines gebildeten Gläubigen dasselbe, wie im einfachen Ausdrucke des einfältigen Christen, sie ist ein Wirkliches, nicht nach der Willkühr, der unbestimmten Möglichkeit des Werdens überlassen. Diesem Wirklichen, so beweisst nun Irenäus durch entgegengehaltene Schriftstellen, widersprechen die Gnostiker durch ihre aus eignem Hirn erträumten Lehren.

Eben dieser Irenäus, der, um auf diesem Grunde argumentiren zu können, durch die bestätigtste Erfahrung der Continuität und Identität seiner Lehre mit der Schrift- und rechtmässigen Kirchenlehre sich gewiss sein musste, soll nun nach Baur gelehrt haben: „dass der Logos erst mit dem „Momente der Weltschöpfung zur Realität seines per„sönlichen Daseins gelangt sei“? Ja noch mehr — und es fragt sich, wie dies Beides vereinigt werden soll —: „so „lange der Logos noch nicht Mensch geworden, sei er „selbst noch etwas Unkräftiges und Unvollkommenes, der „wahren Realität Ermangelndes“? [1]) Irenäus, der so grossen Werth auf Johannes legte, soll so wenig das ἐν ἀρχῇ ἦν beachtet haben? Selbst ohne des Irenäus deutliche und ganz unverholene Aussprüche über seine Ansicht vom Logos zu kennen, dürfte man, auf die Sätze seiner Polemik sich beziehend, dreist die Anmuthung zurückweisen, dass er den Logos vom Unbewusstsein, von einer Unvollkommenheit und Unkräftigkeit sollte ausgehen lassen. Dass die Gnostiker die Gottheit in einer σιγῇ gegründet sein liessen, dass sie einen unvollkommnern Weltschöpfer und eine vollkommnere Gottheit statuirten, das wirft er ihnen immer als den Widersinn und den Schriftwiderspruch ihrer Lehre vor. Und nun sollte er selbst ein Werden der Gottheit, ein Hinankommen zur Kraft und eigentlich göttlichen Realität lehren?

---

1) Es ist eine der gewaltsamsten historischen Fälschungen der hegelianischen Theologie, den Vätern diesen Begriff einer nicht ursprünglich selbstbewussten, sondern erst zum Selbstbewusstsein kommenden Vernunft unterzuschieben. Den Vätern ist eine Vernunft, die nicht ihrer selbstbewusst ist, gar keine Vernunft, und es liegt ja offenbar dieser Begriff soweit jenseit der unmittelbaren Erfahrung, dass erst eine Reihe von Bildungsvoraussetzungen ihn vermitteln kann, die Väter ihn gar nicht ohne diese Vermittlung etwa unbefangen anwenden könnten.

Digitized by Google

Und freilich ist nun in dem Irenäus auch nicht die leiseste Spur von dem ersten Baur'schen Satze, noch viel weniger aber von dem zweiten; vielmehr — dieser wird sogar ausdrücklich abgewiesen. Nicht allein dass er gegen die Gnostiker, welche einen andern himmlischen und unsichtbaren, einen andern irdischen und sichtbaren Christus sich erdichteten, als Hauptbeweis den Satz durchführt: der eingeborne Sohn Gottes, der Logos des Vaters, sei eben derjenige, welcher in dem Menschen Jesus Mensch geworden, er geht auch auf den Einwand ein, den man etwa machen könnte und den die Gnostiker vorbrachten: „Wenn der Christus, der die Welt erlöste, damals als die Zeit erfüllt war, geboren ward, so fing er da erst an, war also nicht vorher, ist also nicht derselbe mit dem Eingebornen, dem Logos Gottes!" Dagegen bemerkt er: *exclusa est omnis contradictio dicentium: Si ergo tunc natus est, non erat ergo antea Christus! Ostendemus enim, quia* ***non coepit tunc Filius Dei****, existens semper apud Patrem — sed, quando incarnatus est et homo factus, longam hominum expositionem in se recapitulavit III.* 18. 1. Also nicht seine persönliche, göttliche Existenz fing *ἐλθόντος τοῦ πληρώματος τοῦ χρόνου* an, sondern die Vollendung seiner Erlösungsthat. Der Logos offenbart den Engeln und Erzengeln, offenbart den Patriarchen und Propheten den Vater, denn er allein kennt den Vater, wie er ist, und dieser Spender alles Wissens um Gott sollte keine persönliche Realität gehabt haben, sich seiner und seines Wissens nicht bewusst gewesen sein?

Was aber den ersten *Baur'schen* Satz betrifft, so wollen wir das: *in principio Verbum existens apud Deum* nicht einmal in Anschlag bringen; aber wenn es des Irenäus stete Voraussetzung und seine dringendste Behauptung gegen die Gnostiker ist, dass eben derselbe eingeborne Sohn Gottes, der Mensch geworden, also dann selbstbewusste Person war, dass ebenderselbe die Welt geschaffen, wenn er gegen die Gnostiker die ewige Selbigkeit und Unveränderthеit des weltschaffenden Gottes behauptet, so hätte er seine ganze Stellung gegen sie aufgegeben, ja er hätte wesentlich dieselbe Ansicht von Gott gehabt, die er bestritt, wenn ihm der Lo-

Digitized by Google

gos erst in der Schöpfung aus einem Unpersönlichen, Bewusstlosen zu einer bewussten Person geworden wäre, denn der Logos war ihm eben jener weltschaffende Gott, er war, wie der heilige Geist, immer beim Vater! Dazu kommt noch, dass auch Irenäus die Anrede: *faciamus hominem ad similitudinem nostram*, an den Logos gerichtet sein lässt, und wenn ein Angeredetes nicht selbstbewusste Person sein sollte, diese, dem gemeinen Erfahrungsbewusstsein entgegengeseizte Bestimmung doch des Nähern hätte motivirt werden müssen; auch liegt in dem *faciamus hominem ad similitudinem nostram* ein subjekt-objektives Bewusstsein so entschieden ausgesprochen, dass ein Wesen, dem diese Anmuthung gestellt werden konnte, schon im Besitze vollkommnen Bewusstseins seiner selbst sein musste, was freilich, wenn der Logos erst mit der Weltschöpfung dazu gelangt wäre, nicht sein konnte, da vor der Schaffung des Menschen auch die Weltschöpfung nicht vollendet war. Kurz! die Ansicht vom Logos, die Baur dem Irenäus unterlegt, ist seinem formalen Principe, dem identisch-kontinuirenden Glauben, und seinem materialen, seiner Ansicht von Gott und Christo, so vollkommen zuwider, dass schon nach dieser allgemeinen Anschauung nur durch eine Reihe ausdrücklicher, angelegentlicher Gegenerklärungen eine so beispiellose Inkonsequenz uns konnte glaubhaft gemacht werden.

Nachdem wir also bis dahin die *Baur'sche* Misdeutung des Irenäus, mehr *a priori*, glauben hinreichend zurückgewiesen zu haben, würde die Ausführung seiner christologischen und soteriologischen Gedanken selbst den Beweis *a posteriori* vollenden; wir verschieben diesen aber vorläufig noch, um zuvor über die Ansicht des Irenäus von Schrift und Tradition ein Näheres zu geben, da sich auf dem Wege hieher die Beantwortung dieser Frage schon vorgreifend ergeben hat, und immer römische Theologen nicht ablassen, diesen Kirchenvater als einen Hauptvertreter der römischen Traditionstheorie geltend zu machen. Es ist eine antreibende Erscheinung, wie der sonst oft so feine historische Sinn römischer Gelehrten plötzlich abstirbt, so wie er mit diesem Dogma in Berührung kommt, und sie einen Fehler zulassen,

Digitized by Google

der, auf das Leichteste vermeidlich, zugelassen aber die Grundvoraussetzung historischer Wissenschaft negirt. Dieser Fehler ist, dass sie dem Worte *traditio* bei Irenäus dieselbe Bedeutung beilegen, die es in der römischen Lehre hat; geradeso als wenn man bei französischen Schriftstellern das Wort *spectacle* durch „Lärm" übersetzen wollte, weil Spektakel in unsrer Volkssprache so gebraucht wird. Begeht man diesen Fehler nicht, so kann die Lektüre des Irenäus kein andres Resultat liefern, als dass er so gründlich, wie kaum ein andrer Vater, den römischen Begriff der Tradition praescribirt.

Irenäus sagt *praef. ad. libr. III.: Resistes eis (haereticis) sola vera et vivifica fide, quam ab Apostolis ecclesia percepit et distribuit filiis suis. Etenim Dominus omnium dedit Apostolis suis potestatem Evangelii, per quos et veritatem, hoc est, Dei filii doctrinam cognovimus. ibid. cap. I. §. 1. Non enim per alios dispositionem cognovimus quam per eos, per quos evangelium pervenit ad nos, quod quidem tunc praeconaverunt, postea vero per Dei voluntatem in Scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nobis futurum;* denn die Apostel schrieben nicht eher, als sie die vollendete Erkenntniss besassen. Wenn man nun aber, auf diese Gewissheit gestützt, den Häretikern die Schrift entgegenhält, *in accusationem convertuntur ipsarum Scripturarum;* aus der Schrift, **sagen die Häretiker,** könne die Wahrheit nur von denen gefunden werden, *qui sciant traditionem; non enim per literas traditam illam, sed per vivam vocem.* Diese *veritas* aber, dieser eigentliche Sinn, diese rechtmässige Auslegung der Schrift, die, *non per literas sed per vivam vocem* überliefert, ausser und neben der Schrift gegeben sei, sei nur in dem Besitze einiger Auserwählten, der *τέλειοι* nach 1 Cor. 11, 6.

Kann es eine treffendere Schilderung der römischen Traditionisten geben? [1]) Auch sie behaupten, dass die *veritas*

---

1) Ich freue mich, dieselbe Anwendung dieser Stelle des Irenäus in der vielfach vortrefflichen *Theopneustie des Stes. Ecritures par Gaussen. Paris* 1840. p. 333 anzutreffen.

Digitized by Google

non per literas überliefert sei, sondern nur *per vivam vocem*; auch sie behaupten, dass die *παράδοσις*, die Quelle der *credendorum*, der eigentliche Sinn der heil. Schrift nicht allen Christen übergeben, ihnen allen auf gleiche Weise zuständig sei, sondern nur Einigen, den *τελείοις*, den Bischöfen *seorsim et latenter ab reliquis;* auch sie behaupten, dass noch eine andere Lehre mündlich überliefert sei, als die von den Aposteln schriftlich hinterlassen wurde und dass nur dem die rechte Ausleguug der Schrift zustehe, *qui sciat traditionem!*

Nun gut! fährt Irenäus fort, wollen sie die Lehre der Apostel, welche, nachdem sie mündlich gepredigt war, in der Schrift uns überliefert ist, in dieser Schriftform nicht, berufen sie sich auf die Tradition, so wollen wir ihnen auch von der Tradition aus Rede stehen. Aber — welche soll denn nun die Tradition sein? — Doch keine andre, als die ihr Herkommen von den Aposteln historisch dokumentiren kann. Diese aber ist keine andere, als welche die rechtgläubigen Kirchen aufweisen können und von jeher öffentlich bezeugt haben; denn ihre Vorsteher *(presbyteri)* sind zur Verkündigung dieser apostolischen Tradition von Männern eingesetzt, die ihre eigne Einsetzung zu Lehrern des Evangeliums den Aposteln verdanken. Diese *Traditio* ist also keine als eine Geheimlehre überlieferte, vielmehr *ibid. cap.* 3. *traditionem apostolicam, in tota mundo manifestatam, in omni ecclesia adest respicere omnibus, qui vera velint videre.* Ausser ihr giebt es nicht etwa noch eine, die vor Andern verborgen wäre, sondern die einzige ist die öffentlich verkündete, die unverhalten zu finden ist bei Denen, welchen die Apostel die Leitung der Kirchen übertrugen und den Nachfolgern, welche diese einsetzten. *Etenim si recondita mysteria scissent* [1]) *apostoli, quae seorsim et latenter ab reliquis perfectos docebant, his vel maxime traderent ea, quibus etiam ipsas ecclesias committebant (ibid.).* Diese rechtmässige apostolische Tradition nun können wir, historisch verbürgt, bei allen rechtgläubigen Kirchen finden, indem wir ihre Uebertragung durch die Reihenfolge der Bischöfe nach-

1) Wie kann man über dieses abweisende *si* hinwegkommen?

Digitized by Google

weisen können. Da dies aber zu langwierig sein würde, an allen Kirchen vorzunehmen, so wollen wir die Reihenfolge und die in ihr fort und fort gepredigte Tradition an der römischen Kirche aufweisen. = *Sed quoniam valde longum est in hoc tali volumine omnium ecclesiarum enumerare successiones, maximae et antiquissimae et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus apostolis, Petro et Paulo, Romae fundatae et constitutae ecclesiae, eam quam habet ab apostolis, traditionem et annuntiatam hominibus fidem, per successionem episcoporum pervenientem usque ad nos, indicantes confundemus omnes eos, qui quoque modo — vel per sibi placentia vel vanam gloriam vel per caecitatem et malam sententiam — praeterquam oportet colligunt. Ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem* [1]) *principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam h. e. eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea, quae est ab Apostolis, traditio.* Die Apostel nämlich setzten *Linus* ein, diesem folgte *Anacletus*, diesem *Clemens* ὁ καὶ ἑωρακὼς τοὺς μακαρίους ἀποστόλους καὶ συμβεβληκὼς αὐτοῖς καὶ ἔτι ἔναυλον τὸ κήρυγμα τῶν ἀποστόλων καὶ παράδοσιν πρὸ ὀφθάλμων ἔχων. Als nun zur Zeit dieses *Clemens* Uneinigkeiten in der Corinthischen Kirche ausbrachen, da schrieb die römische Kirche ἱκανωτάτην γραφὴν an jene, συμβιβάζουσα αὐτοὺς καὶ ἀνανεοῦσα τὴν πίστιν αὐτῶν καὶ ἣν νεωστὶ ἀπὸ τῶν ἀποστόλων παράδοσιν εἰλήφει; und wenn wir fragen: welche war denn nun diese παράδοσις? so fährt Irenäus fort: *annunciantem — Unum Deum omnipotentem factorem coeli et terrae, plasmatorem hominis, qui induxerit cataclysmum et advocaverit Abraham, qui eduxerit populum e terra Aegypti, qui collocutus sit Moysi, qui legem disposuerit et Prophetas miserit, qui ignem praeparaverit Diabolo et angelis ejus, hunc Patrem domini nostri J. Christi ab ecclesiis annunciari ex ipsa Scriptura* (nämlich dem Briefe des *Clemens*), *qui velint discere possunt et apostolicam ecclesiae traditionem intelligere, cum sit vetustior*

---

1) Wir werden weiter unten die Wiedereinsetzung dieser allein verbürgten Lesart, statt der von *Massuet* eingeführten *potiorem*, rechtfertigen.

Digitized by Google

epistola his qui nunc falso docent et alterum Deum super Demiurgum et factorem horum omnium, quae sunt, commentiuntur. III. 3. §. 2.

Ueber diese weltberühmte Stelle des Irenäus wird in Möhler's Patrologie Bd. I, 1840. p. 353 sqq. folgendermassen weiter gehandelt. „Um diese vielbesprochne und viel verdeutete Stelle zu verstehen, ist zu bemerken

1) Irenäus sagt, in allen Kirchen sei immer unveränderlich eine und dieselbe Ueberlieferung der Apostel bis jetzt bewahrt worden. Sie ist gleichmässig in der einen, wie in der andern.

2) Dieses, in angedeuteter Weise, in allen Einzelkirchen durch die Aufzählung der den Glauben ihrer Kirchen repräsentirenden Bischöfe nachzuweisen wäre der evidenteste, Allen unbestreitbare Beweis, entscheidend gegen die Neuerung der Gnostiker. Dieses Verfahren würde er auch einschlagen, wenn es nicht zu weitläufig wäre, während ein anderes, viel einfacheres und kürzeres ihn zu gleichem Ende führe. Es genügt, sagt er, statt von allen Kirchen, von der einzigen römischen die Ueberlieferung durch die Reihenfolge ihrer Bischöfe nachzuweisen; diese gilt ihm hierin für alle: *Est plenissima haec ostensio* [1]) *etc.*

3) Warum aber in der Ueberlieferung der römischen Kirche die aller übrigen erkannt und geschaut wird, giebt er selbst an: *Ad hanc enim ecclesiam etc.* Er legt dieser Kirche hiemit etwas bei, was keine der übrigen Kirchen mit

---

1) Diese *haec ostensio* bezieht sich gar nicht mehr auf die römische Kirche speziell, sondern überhaupt auf die Gesichertheit der Tradition, wie sie beispielsweise an der röm. Kirche nachgewiesen war. Der lat. Uebersetzer hat hier das Griechische ungenau wiedergegeben. Wir setzen beide Texte her

Τῇ αὐτῇ τάξει καὶ τῇ αὐτῇ διαδοχῇ ἥ τε ἀπὸ τῶν ἀποστόλων ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ παράδοσις καὶ τὸ τῆς ἀληθείας κήρυγμα κατήντηκεν εἰς ἡμᾶς — — —	*Hac ordinatione et successione ea quae est ab apostolis in Ecclesia traditio et veritatis praeconatio pervenit usque ad nos. Et est plenissima haec ostensio, unam eandemque vivificatricem fidem esse, quae in Ecclesia ab Apostolis usque nunc sit conservata et tradita in veritate.*
— — — — — — — — —	
— — — — — — — — —	
— — — — — — — — —	
— — — — — — — — —	

Auf dieselbe Weise also, sagt Irenäus, wie hier an der röm. Kirche nachgewiesen, ist die Ueberlieferung auf uns gekommen, und es ist die Nachweisung der Bewahrung durch eine solche Succession hinweisend zur Erweisung der Identität des Glaubens.

Digitized by Google

ihr gemein hat — *potiorem principalitatem*, um den Glauben der Gesammtkirche zu repräsentiren. Der Vorrang, den er ihr aber hier einräumt, ist nicht ein willkührlicher, zufälliger; er ist real, beruht auf gewissen geschichtlichen Thatsachen. Sie ragt über andere Kirchen hervor durch ihre Grösse, ihr Alterthum, ihr Ansehen, welches die Augen Aller auf sie lenkt; mehr aber als durch alles dieses, durch ihren glorreichen Ursprung, wie keine andere dessen sich rühmen kann. Sie ist gegründet und befestiget von den zwei glorreichsten Aposteln, Petrus und Paulus, welche gemeinsam in sie ihre Eine gemeinsame Ueberlieferung niedergelegt haben.

4) Die höhere Würde der Stifter, womit diese, namentlich Petrus, als Haupt über die übrigen Apostel hervorragten, schliesst Irenäus (wo?), ging auf die durch sie gestiftete Kirche über, und diesen auszeichnenden Vorrang vererbten sie auf den, welcher von ihnen auf ihrem, der glorreichen Apostel, Lehrstuhle zum *successor* eingesetzt wurde. Sonach ist dem Irenäus in dem thatsächlichen Vorrange dieser beiden Apostel auch der Vorrang dieser Kirche historisch und unbestreitbar gegründet.

5) Ist dieses nun aber richtig, so ergiebt sich das Uebrige von selbst. Ist ihr vermöge ihrer Stiftung in ihrem Bischofe ein Vorzug eigen, der sie über alle übrigen erhebt, so folgt von selbst mit unabweislicher Nothwendigkeit, dass dann alle auf diese Eine hinzuschauen, mit dieser Einen enge Gemeinschaft zu halten haben. Eben dadurch ist aber jede separatistische Richtung, welche von dieser Einen Kirche sich trennt und ihren eignen Weg verfolgt, als irrthümlich und nach dem Prinzipe des Christenthums als verwerflich bezeichnet.

6) Indem aber alle Kirchen, d. i. alle allenthalben zerstreuten Gläubigen an der Gemeinschaft der römischen Kirche immer festgehalten haben und festhalten, würde und wird die apostolische Ueberlieferung einerseits von ihnen in dieser gemeinsamen Mitte — der römischen Kirche — bewahrt *(in qua semper ab his, qui sunt undique etc.)*, und andrerseits würden und werden die zerstreuten Kirchen hinwiederum

Digitized by Google

von der einen römischen in Einheit untereinander verbunden und festgehalten."

Wir haben diese römische Beweisführung vollständig mit den eignen Worten sich darstellen lassen, einmal weil sie das Schauspiel des Zustandekommens der römischen Erfindung recht unverhüllt darbietet, dann weil wir uns nicht desselben Fehlers schuldig machen wollen, der allein diese „unbestreitbaren" Consequenzen dem Irenäus aufbürden konnte, nämlich Zurückbehaltung eines Theiles der Akten.

Um mit diesem Letzten den Anfang zu machen, so kommt ja Alles darauf an: Was denn durch die Succession der Bischöfe in der römischen Kirche als gesicherte apostolische Tradition soll historisch bestätigt werden? Das ist nicht etwa von Irenäus verschwiegen, sondern von ihm selbst mitten in dieser Dokumentirung frei ausgesprochen in den Worten: *παράδοσιν annunciantem etc.* (s. o.) Gerade diese Stelle wird nun bei Möhler ausgelassen, und musste freilich ausgelassen werden, wenn der römischen Kirche die Willkühr erhalten werden sollte, als Tradition geltend zu machen, was ihr beliebte.

Fragen wir aber nicht darnach, was der römischen Kirche wünschenswerth ist, sondern was Irenäus wirklich gesagt hat, so ergiebt sich freilich etwas ganz Bestimmtes. Die apostolische Tradition ist nicht etwas, das noch erst aus verborgenen Reservoirs hervorgeholt werden sollte, nicht etwas, das etwa erst bei passender Gelegenheit bekannt zu machen wäre, nicht etwas, das in der Schrift nicht auch enthalten wäre, nicht etwas, dessen nicht etwa Jeder, welcher es will, und zu jeder Zeit habhaft werden könnte, sondern sie ist das offenkundige, aller Welt gepredigte, in der heiligen Schrift alten und neuen Testamentes schriftlich gegebene Zeugniss von den Thaten Gottes des Schöpfers zum Heile der Menschen, zu dem Niemand noch etwas hinzulegen, von dem Niemand etwas wegnehmen kann, sie ist das, was wie überliefert, so auch ausgesprochen ist, sodass sie *qui velint ex ipsa Scriptura (Clementis) discere possunt.* Zurückbehalten auf spätere Zeiten, für besondere Personen ist davon nichts — *sic apostoli simpliciter et nemini*

Digitized by Google

invidentes, quae didicerant ipsi a Domino, haec omnibus tradebant. libro III. 14. §. 2. Man braucht also nicht unbekannte, geheime Quellen aufzusuchen, um der apostolischen Tradition habhaft zu werden, vielmehr kann man sie überall einsehen, wo christliche Kirchen sind; denn selbst da, wo er nicht pergamenten vorräthig ist, auch da ist derselbe Glaube, zum Zeugnisse, dass selbst, wenn wir die παράδοσις, wie sie in der heiligen Schrift von den Aposteln niedergelegt ist, nicht erreichen könnten, dennoch die Entschuldigung ungültig wäre, wir vermögten sie nicht kennen zu lernen. *Quid autem, si neque Apostoli quidem Scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat ordinem sequi traditionis, quam tradiderunt iis, quibus committebant ecclesias? Cui ordinationi assentiunt multae gentes barbarorum eorum qui in Christum credunt sine charta et atramento, scriptam habentes per Spiritum in cordibus suis salutem, et veterem traditionem diligenter custodientes, in Unum Deum credentes fabricatorem coeli et terrae et omnium quae in eis sunt per Christum Jesum Dei filium, qui propter eminentissimam erga figmentum suum dilectionem, eam quae esset ex Virgine generationem sustinuit, ipse per se hominem adunans Deo et passus sub Pontio Pilato et resurgens et in claritate receptus in gloria venturus, salvator eorum qui salvantur, et Iudex eorum qui judicantur, et mittens in ignem aeternam transfiguratores veritatis et contemtores Patris suis et adventus ejus III.* 4. §. 2. Was ist also auch hier wieder diese Tradition? Ist ihr Inhalt ein anderer als der der Schrift? Ist sie etwas, das neben und ausser der Schrifttradition einherginge, das bestimmt wäre die Schrift richtig zu deuten auf einen Inhalt, der nicht ῥητῶς in der Schrift enthalten wäre? Gerade diese Stelle macht es unbestreitbar, dass dem Irenäus die Tradition identisch ist mit der Schrift, dass sie nicht materiell und objektiv verschieden ist von der Schrift, sondern subjektiv und formell, dass sie ohne substanzielles Anderssein einander stellvertreten können. Es liessen sich noch zahlreiche andere Belegstellen aus Irenäus für diese Identität der Schrift und Tradition beibringen; ja es bedarf eigentlich gar keines Beleges; alles Recht des Irenäus gegen die Gnostiker würde

Digitized by Google

machtlos zusammenbrechen, wenn diese Identität, diese offenkundige Selbigkeit beider aus ihm weggenommen würde; denn gerade darauf stützt sich sein Angriff, dass sie jedenfalls sich nicht entschuldigen könnten mit dem Vorgeben, man könne der authentischen apostolischen Lehre nicht habhaft werden, wer sie in der Schrift nicht haben könne, dem sei sie in der mündlich aufbewahrten Tradition zuständig.

Nach dieser wesentlichen Ergänzung könnten wir die übrigen Fehler der Möhlerschen Darstellung unberücksichtigt lassen; denn ist die *traditio* nicht etwas, das nur in der römischen Kirche zu finden, anderswo nicht zu erlangen, wenigstens nur so weit sie es mittheilte, vorräthig ist, so kommt ihr von allem Uebrigen nichts zu Gute, und der Grund, weshalb Irenäus ihrer besonders Erwähnung thut, muss ein ganz andrer sein. Wir wollen daher auch nicht über Recht und Unrecht der römischen Prätensionen entscheiden, sondern nur, inwiefern Irenäus sie rechtfertigt.

Irenäus sagt: es lasse sich die Identität der Tradition historisch beglaubigen durch die Reihenfolge der Bischöfe in den christlichen Kirchen, wo erweislichermassen Einer dasselbe überlieferte, was der Andere, und so hinauf bis zu den Aposteln. Indem wir diese historische Kette an der grossen, uralten, allbekannten, von den glorreichen Aposteln Paulus und Petrus gegründeten römischen Kirche ausführen, *confundimus omnes eos, qui praeterquam oportet colligunt.* Durch Aufweisung also der Tradition und des Glaubens der römischen Kirche schlagen wir die Anmuthungen derer nieder, welche von anderswoher, als sie sollten, die Materie ihres Glaubens holen. Um also zu entscheiden, ob etwas, das sich als solcher geltend machen will, der wahre apostolische Glaube sei, haben wir nichts weiter nöthig, als es mit dem Glauben der römischen Kirche zusammenzuhalten; denn was christlicher Glaube sein will, muss mit dem Glauben dieser Kirche stimmen, da die zeugnisskräftige Ursprünglichkeit dieser Kirche feststeht [1]). Von einem objektiven Vorzuge

1) Neanders Erklärung des *convenire* von einem leiblichen Zusammenkommen K. G. I. 1. 317 ist unvereinbar mit dem *necesse est. Convenire ad* — hat aber die Bedeutung des Zusammenpassens zweier Stücke.

Digitized by Google

ist hier gar nicht die Rede, sondern von ihrer subjektiv grössern Tauglichkeit zum Beweise gegen falsche Traditionen; nicht weil es unzureichend wäre, wenn man die Tradition und den Glauben der andern Kirchen nachwiese, sondern weil es zu weitläufig sein würde, wird die römische Kirche gewählt. Eben dieses Zusammenhanges wegen kann auch Irenäus durch die superlativen Prädikate dieser Kirche nicht etwas beilegen, „das keine der übrigen mit ihr gemein hat;" und die Prädikate selbst beweisen, dass sie keinen ausschliessend höchsten Grad bezeichnen wollen; denn Irenäus, der die neutestamentlichen Bücher kennt, kann doch mit *antiquissimae* nicht sagen wollen, die römische Kirche sei die erste gegründete [1]). Zum Beweise ist sie ganz besonders tauglich, da sie die Kirche einer Hauptstadt ist [2]), da sie durch ihr Alter bis in die Zeit der Apostel zurückgreift, da, wenn man von

---

Der Satz sagt übrigens eine logische Nothwendigkeit aus, keine moralische, worauf die Bedeutung der Stelle für die römische Prätension beruht, ein Unterschied, den dieser Uebersetzer wohl beachtet, wie das *praeterquam oportet* zeigt.

Die Lesart *potiorem* hat Massuet gegen alle handschriftliche Autorität aufgenommen. Alle *Codices*, ausser dem *Claramontanus*, lesen nach seiner Angabe *potentiorem*, was auch Fenardentius noch im Texte hat. Der *Claram.* aber liest ursprünglich *pontiorem*; das *n* ist, nach Massuet, von einer alten Hand ausgestrichen. Diese, selbst noch durch das *n* des *Claram.*, allgemein bestätigte Lesart ändert nun Massuet aus folg. Grunde in *potiorem*. „*Nam principalitati, quam in ceteras ecclesias obtinebat obtinuitq. semper Rom. ecclesia, vox potior magis convenit quam potentior.*" Ein Muster römischer Kritik und Auslegungskunst; denn im Irenäus ist ja von einer *principalitas in* gar keine Rede. Wir können also auch die römische Rückübersetzung *ὑπέρτερον πρωτεῖον* nicht annehmen. — *Potens* fanden wir vielmehr III. 3. §. 3, also noch im Ablaufe dieser Deduktion, als Uebersetzung von *ἱκανός*. Da heisst es: als eine Uneinigkeit in der korinthischen Kirche entstanden war, schrieb die Kirche zu Rom *ἱκανωτάτην γραφὴν τοῖς Κορινθίοις*, *potentissimas literas* übersetzt der *Interpres*, einen höchst vortrefflichen Brief dürfen wir wohl übersetzen, mit dem Beigedanken, dass seine Vortrefflichkeit besonders darin bestand, ein kräftiges Zeugniss gegen jene Uneinigkeit zu sein. *Principalis* kommt bei Irenäus mehre Male als Uebersetzung von *ἀρχαῖος* vor in der Bedeutung: ursprünglich, so V. 14. §. 1. 2. *principalem hominem* V. 21. §. 1. *principalem plasmationem*. II. 1. §. 1. erzählt er von Gnostikern, welche behaupteten, auch der *Pater omnium* sei noch gegründet *in altera principalitate*. Im griechischen Texte wird also wohl: *δι' ἱκανωτέραν ἀρχαιότητα* gewesen sein, was wir nicht unrichtig wiederzugeben glauben mit den Worten: um ihrer zum Zeugniss besonders tauglichen Ursprünglichkeit willen.

1) Es ist daher auch eine grosse Wunderlichkeit Neanders, den Kirchenvater darüber in die Schule zu nehmen, K. G. I, 1. 318.

2) Das bedeutet wohl *maxima*, wie das *μεγάλη* in der Zuschrift des Constantin an die Kirche zu Alexandrien.

Digitized by Google

ihr spricht, Jeder weiss, von wem die Rede ist, und sie die Tradition von zwei so glorreichen Aposteln ursprünglich empfangen hat. Aber die Eigenschaft, die Gesammtkirche zu repräsentiren, zu repräsentiren in dem Sinne, den Möhler bei diesem Worte denkt, spricht unser Kirchenvater dieser Kirche nicht zu. Sie repräsentirt nicht so, dass etwa durch ihre Anschauung oder durch Mittheilung von ihr aller Glaube anderswo entstände, es also keinen andern Glauben geben könnte, als der von ihr abgeleitet wäre, sondern so, dass der auch anderweitig entstandene und begründete Glaube sich für Alle als der rechte apostolische darstellen kann durch Vergleichung mit dem Glauben dieser Kirche. Dies kann aber auch auf andre Weise geschehen, z. B. durch Vergleichung mit dem Glauben des Polykarp, dessen apostolische Einsetzung für die Kirchen Asiens Irenäus angiebt, aus dessen Briefe an die Philipper *οἱ βουλόμενοι καὶ φροντίζοντες τῆς ἑαυτῶν σωτηρίας τὸν χαρακτῆρα τῆς πίστεως αὐτοῦ καὶ τὸ κήρυγμα τῆς ἀληθείας δύνανται μαθεῖν. Ἀλλὰ καὶ*, fährt Irenäus fort, *ἡ ἐν Ἐφέσῳ ἐκκλησία ὑπὸ Παύλου μὲν τεθεμελιωμένη, Ἰωάννου δὲ παραμείναντος αὐτοῖς μέχρι τῶν Τραϊάνου χρόνων μάρτυς ἀληθὴς ἐστι τῆς ἀποστόλων παραδώσεως*, und doch hat diese Kirche, wie Irenäus sagt, „ihren eignen Weg verfolgt", doch ist bei ihrer Gründung und Leitung nicht „auf die Eine römische Kirche hingeschaut", als ob Ephesus etwas von ihr empfangen könnte, was sie nicht ebenso selbst hätte, und doch hat Ephesus keine andere „enge Gemeinschaft mit der einen römischen Kirche gehalten", als die gleichselbständige Brüder mit einander halten. Am allerwenigsten spricht Irenäus nun gar von einem Sollen für die Zukunft, denn hier ist nur von dem, was zuvor und bis auf ihn gewesen ist, die Rede; und wollte die römische Kirche aus dieser Stelle des Irenäus etwas für sich gewinnen, so muss sie nicht allein, wie hier Irenäus thut, die rechtmässige ununterbrochne Succession ihrer Bischöfe beweisen, sondern auch, wie ebenfalls Irenäus thut, dass sie alle denselben Glauben unverändert behalten und überliefert haben, den die Apostel und die apostolischen Männer überlieferten, offen mündlich und schriftlich verkündeten, den allbekannten, nicht

Digitized by Google

etwa einen damals noch nicht verkündeten. Von einem „thatsächlichen Vorrange", den Irenäus der römischen Kirche um der Gründung durch die zwei ruhmwürdigsten Apostel willen zuschriebe, findet sich natürlich keine Spur in den Aeusserungen des Vaters selbst, man müsste denn die Lächerlichkeit zulassen, dass der Vorrang in der Gründung durch zwei Apostel läge; denn den Vorzug durch Paulus gegründet zu sein, spricht er auch der ephesinischen Kirche zu. Dass Irenäus aber Petrum als Haupt der Apostel sollte betrachtet haben, ist einmal nirgends aus ihm zu belegen, wohl aber ist eine solche Blasphemie seiner ganzen Denkweise zuwider. Er behauptet von der Kirche zu Smyrna, in welche Polykarp *ὑπὸ τῶν ἀποστόλων καταστα θείς* war, dieselbe Autorität, wie gleichermassen von der, durch Paulus gegründeten ephesinischen. Vor allen Dingen ist hier aber wieder die Natur seiner Stellung in Anschlag zu bringen. Seine ganze Imposance, den wählerischen Häretikern gegenüber, wäre mit einer solchen sektirerischen Ansicht haltungslos geworden; sein wesentlichstes Argument war die Einheit und Selbständigkeit der apostolischen Lehre, von der nicht etwa Einer der Apostel mehr, der Andere weniger gehabt hätte. *Sicut sol, creatura Dei, in universo mundo unus et idem est, sic et lumen, praedicatio veritatis, ubique lucet et illuminat omnes homines, qui volunt ad cognitionem veritatis venire.* Ja sogar ausdrücklich bekämpft Irenäus den Wahn, als sei ein Apostel mehr gewesen als der andre. *lib. III*, 13. § 1 *sqq. Eos autem, qui dicunt, solum Paulum veritatem cognovisse, cui per revelationem manifestatum est mysterium, Paulus ipse convincat eos dicens, unum et ipsum Deum operatum in Apostolatum circumcisionis et sibi in gentes. Ipsius ergo Dei Petrus erat apostolus, cujus et Paulus, et quem Petrus in circumcisione annuntiabat Deum, hunc et Paulus in Gentes. Neque enim solum Paulum salvare venit Dominus noster, nec sic pauper Deus, ut unum solum haberet apostolum, qui dispositionem filii sui cognosceret. Et Paulus autem dicens: Quam ὡραῖοι pedes evangelizantium bona, evangelizantium pacem, ep. ad. Rom* 10, 15, *manifestum fecit, quoniam non unus sed plures erant, qui veritatem evangeliza-*

Digitized by Google

bant — unam et eandem praedicationem confitens omnium eorum, qui Deum viderunt post resurrectionem e mortuis. §. 2. — Quibus ergo Dominus testimonium dixit, quoniam et cognoverunt in ipso et viderunt Patrem — Pater autem est veritas — hos dicere non cognovisse veritatem est hominum falsa testantium et eorum qui alienati sunt a Christi doctrina.

Zur schliesslichen Bestätigung dessen, was von der Tradition gesagt worden ist und zur Freude der Leser, die an ihm einen Mitgenossen ihrer Freude erkennen mögen, setzen wir den Anfang des 10. Kap. *libri I.* hieher. *Ἡ μὲν γὰρ ἐκκλησία, καίπερ καθ' ὅλης τῆς οἰκουμένης ἕως περάτων τῆς γῆς διεσπαρμένη, παρὰ δὲ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν ἐκείνων μαθητῶν παραλαβοῦσα τὴν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα τὸν πεποιηκότα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰς θαλάσσας καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς πίστιν· καὶ εἰς ἕνα Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τὸν σαρκωθέντα ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας· καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον τὸ διὰ τῶν προφητῶν κεκηρυχὸς, τὰς οἰκονομίας καὶ τὰς ἐλεύσεις καὶ τὴν ἐκ παρθένου γέννησιν καὶ τὸ πάθος καὶ τὴν ἔγερσιν ἐκ νεκρῶν καὶ τὴν ἔνσαρκον εἰς τοὺς οὐρανοὺς ἀνάληψιν τοῦ ἠγαπημένου Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τὴν ἐκ τῶν οὐρανῶν ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς παρουσίαν αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα καὶ ἀναστῆσαι πᾶσαν σάρκα πάσης ἀνθρωπότητος, ἵνα Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν καὶ θεῷ καὶ σωτῆρι καὶ βασιλεῖ κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ πατρὸς τοῦ ἀοράτου πᾶν γόνυ κάμψῃ τῶν ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσηται αὐτῷ, καὶ κρίσιν δικαίαν ἐν τοῖς πᾶσι ποιήσηται, τὰ μὲν πνευματικὰ τῆς πονηρίας καὶ ἀγγέλους παραβεβηκότας καὶ ἐν ἀποστασίᾳ γεγονότας καὶ τοὺς ἀσεβεῖς καὶ ἀδίκους καὶ ἀνόμους καὶ βλασφήμους τῶν ἀνθρώπων εἰς τὸ αἰώνιον πῦρ πέμψῃ, τοῖς δὲ δικαίοις καὶ ὁσίοις καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τετηρηκόσι καὶ ἐν τῇ ἀγαπῇ αὐτοῦ διαμεμενηκόσι, τοῖς ἀπ' ἀρχῆς τοῖς δὲ ἐκ μετανοίας, ζωὴν χαρισάμενος ἀφθαρσίαν δωρήσηται καὶ δόξαν αἰωνίαν περιποιήσῃ.*

§. 2. *Τοῦτο τὸ κήρυγμα παρειληφυῖα καὶ ταύτην τὴν πίστιν, ὡς προέφαμεν, ἡ ἐκκλησία καίπερ ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ διεσπαρμένη ἐπιμελῶς φυλάσσει ὡς ἕνα οἶκον οἰκοῦσα, καὶ*

Digitized by Google

ὁμοίως πιστεύει τούτοις ὡς μίαν ψυχὴν καὶ τὴν αὐτὴν ἔχουσα καρδίαν καὶ συμφώνως ταῦτα κηρύσσει καὶ διδάσκει καὶ παραδίδωσιν, ὡς ἓν στόμα, κεκτημένη. καὶ γὰρ αἱ κατὰ τὸν κόσμον διάλεκτοι ἀνόμοιαι, ἀλλ' ἡ δύναμις τῆς παραδόσεως μία καὶ ἡ αὐτὴ, καὶ οὔτε αἱ ἐν Γερμανίαις ἱδρυμέναι ἐκκλησίαι ἄλλως πεπιστεύκασιν ἢ ἄλλως παραδιδόασιν οὔτε ἐν ταῖς Ἰβηρίαις οὔτε ἐν Κελτοῖς οὔτε κατὰ τὰς ἀνατολὰς οὔτε ἐν Αἰγύπτῳ οὔτε ἐν Λιβύῃ οὔτε αἱ κατὰ μέσα τοῦ κόσμου ἱδρυμέναι, ἀλλ' ὥσπερ ὁ ἥλιος, τὸ κτίσμα τοῦ θεοῦ, ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ εἷς καὶ ὁ αὐτὸς, οὕτω καὶ τὸ κήρυγμα τῆς ἀληθείας πανταχῇ φαίνει καὶ φωτίζει πάντας ἀνθρώπους τοὺς βουλομένους εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν. καὶ οὔτε ὁ πάνυ δύνατος ἐν λόγῳ τῶν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις προεστώτων ἕτερα τούτων ἐρεῖ, οὐδεὶς γὰρ ὑπὲρ τὸν διδάσκαλον, οὔτε ὁ ἀσθενὴς ἐν τῷ λόγῳ ἐλαττώσει τὴν παράδοσιν, μίας γὰρ καὶ τῆς αὐτῆς πίστεως οὔσης, οὔτε ὁ πολὺ περὶ αὐτῆς δυνάμενος εἰπεῖν ἐπλεόνασεν, οὔτε ὁ τὸ ὀλίγον ἠλαττόνησεν.

Wenden wir uns nun zu der versprochnen Darstellung der christologischen Ansichten des Irenäus, welche uns *a posteriori* den Beweis liefern sollte, dass die von Baur ihm unterlegte Häresis nicht in diesem Glaubenszeugen zu finden sei, so begegnet uns noch eine erschütternde Behauptung, welche, wenn sie sich bestätigte, auch das sittliche Fundament des irenäischen Glaubens gründlich zerstören würde. Irenäus nämlich soll nach Baur p. 180 gelehrt haben, „dass der Mensch, weil er das Bild Gottes eigentlich noch gar nicht hatte“ — ehe das Wort Fleisch ward — „nur der Sünde anheimfallen konnte.“ Gemässigter erscheint diese Auffassung schon bei Neander K. G. I. 3. p. 1072 und bei Dorner Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi 1839 S. 57., sie lassen den Kirchenvater nur eine Leichtigkeit des Falles behaupten, aber doch so, dass es scheint, als sei die ursprüngliche Ausrüstung des Menschen der Vermeidung des Falls nicht gewachsen gewesen. Wie aber auch dieser Gedanke ausgedrückt werden mag, wäre er mit diesem Gehalte des Irenäus Eigenthum gewesen, so ginge ein unheilbarer Riss durch seinen Glauben, er hätte sein Recht gegen die Gnostiker verloren.

Digitized by Google

Einmal nämlich, wenn erst mit der Menschwerdung des Sohnes Gottes dem Menschen die Fähigkeit geworden wäre, der Sünde frei zu sein, so verschwände damit der Begriff der Sünde; der Zustand, in den die Menschheit durch Adams Uebertretung kam, wäre nicht ein sittlich deteriorirter, sondern nur die Aktualität der ursprünglich gottgegebnen Natur und dieselbe ursprungsmässig spezifische Verschiedenheit der Menschen, solcher, die zur Unvollkommenheit, und solcher, die zur Vollkommenheit geschaffen, hätte Irenäus den Gnostikern zum bittern Vorwurfe gemacht, aber selber gelehrt, denn dass sie die beiden Massen in eine, er in verschiedne Zeiten ordnet, verändert das Wesen der Sache nicht. Es schwände ihm aber ferner damit auch die Wirklichkeit der durch das Leiden des menschgewordnen Gottessohnes zu Stande gebrachten Erlösung, auf welche gestützt er die putative Einmischung der Gnostiker widerlegt; es stürzte sein Hauptargument gegen die emanatistische Vielgötterei der Gnostiker zusammen, dass nämlich derselbe Gott, der die Welt und den Menschen geschaffen, als derselbe sich den Menschen von Adam an durch die Patriarchen und Propheten hin offenbart, derselbe, und als derselbe sich darin offenbarend, die Menschheit erlöst habe, eine Behauptung, die aller Wahrheit entbehrte, wenn er die Menschen zuerst unfähig, ohne Sünde zu sein, erschuf, erst darnach aber in der Menschwerdung sie dazu befähigte; und bei dem Allen haben wir noch gar nicht in Anschlag gebracht, was allein schon stark genug ist, den Irenäus gegen eine solche Theorie sicher zu stellen, dass mit der Aufhebung der Sünde als Sünde, wenn man sie doch faktisch anerkennt, die Idee eines gerechten Gottes nicht bestehen kann, an welcher festzuhalten dem Irenäus gleichfalss im Gegensatze gegen die Gnostiker wesentlich war. Alles dieses wird nun die weitere Darstellung seines Lehrbegriffes des Nähern nachweisen.

Gott, der Himmel und Erde erschaffen durch sein Wort, das immer bei ihm war, hat auch den Menschen geschaffen nach seinem Bilde, nicht, dass er seiner bedurft hätte, sondern aus freier Güte: *propter munificentiam suam IV*, 14. §. 2., damit der Mensch durch Gemeinschaft mit ihm an sei-

Digitized by Google

ner Herrlichkeit Theil habe: *ut, dum sumus cum eo, participemus gloriae ejus. ibid.* §. 1. Er bildete aber dem Menschen einen Leib aus der jungfräulichen Erde [1]).

Diesem Leibe hauchte er den Lebenshauch ein: *πνοὴ;* denn es war der Leib dem Leben zugebildet, *ζωῆς ἐπιδεκτικὴ ἡ σάρξ* V, 12. §. 1. So ist der Mensch eine *ψυχὴ ζῶσα,* des irdischen Lebens theilhaft geworden, das aber für sich ein vergängliches ist und dem Vergange anheimfällt, wenn der Lebenshauch, der nur für eine endliche Zeit ihm zugemessen, den Leib verlässt und nicht ein Unvergängliches die Vergänglichkeit überwältigt. Dieses aber ist möglich, denn es ist der Mensch nicht nur dem Leben, sondern auch dem ewigen Leben zugebildet, wenn er den Geist in sich aufnimmt; *καὶ γὰρ καὶ τῆς ἀφθαρσίας ἐπιδεκτικὴ ἡ σάρξ προσλαβοῦσα τὸ πνεῦμα ibid.;* denn dieser giebt ihm die Anschauung Gottes, welche das Leben ist: *ὅρασις δὲ θεοῦ περιποιητικὴ τῆς ἀφθαρσίας* IV. 38. §. 3.

Wir müssen jedoch, um uns in die Ansicht des Ir. von der ursprünglichen Begabung des Menschen umständlicher einzuleben, den umgekehrten Weg einschlagen und von der Darstellung aus zurückschreiten, in welcher er die Vollendung schildert; wir dürfen dabei überzeugt sein, auf seine wirkliche Anschauung zu treffen, da er den Gnostikern gegenüber immer wieder darauf dringt, dass eben derselbe Mensch, der durch den Sündenfall der segnenden, ihn zur Vollendung führenden Hand Gottes sich entzog, durch Christum gerettet und vollendeter Herrlichkeit zugeführt werde: *ut quod perdideramus in Adam — hoc in Christo Jesu reciperemus III.* 18. §. 2. *οὐ γὰρ ἄλλο τὸ ἀποθνῆσκον καὶ ἄλλο τὸ ζωοποιούν-*

1) So nennt er sie, weil es noch nicht geregnet und der Mensch sie noch nicht beackert hatte *Gen.* 11, 5. Eine interessante Parallele giebt Wolfr. v. Eschenbach im *Parcival* Buch 5.,

diu erde Adâmes muoter was:
von erden fruht Adâm genas;
da noch was diu erde magt:
noch han ich iu niht gesagt,
wer ir den magetuom benam.
Kains vater was Adâm,
der sluoc Abeln umb Krankes guot;
do ûf die reinen erden 'z bluot
viel, ir magetuom was vervarn.

Digitized by Google

μενον, ἀλλ' ἐκεῖνο τὸ ἀπολωλὸς πρόβατον ἦλθεν ὁ κύριος ἀναζητεῖν V. 12, §. 2. Wir finden die Hauptstelle über die Vollendung des Menschen *libri V. cap.* 6.

Uebrigens wissen wir wohl, dass Irenäus mit dem Ausdrucke *perfectus homo* nicht die Vollständigkeit der Bestandtheile gleichsam des Menschen bezeichnen will, sondern die seiner Idee vollkommen adäquate Wirklichkeit; aber eben damit sagt er, dass, was nothwendige Voraussetzungen sind, damit es zu dieser Wirklichkeit überhaupt kommen kann, in dem Menschen seiner ursprünglichen Begabung nach zwar nicht als vollendete Wirklichkeiten gesetzt sind, aber doch als reale Möglichkeiten. Der Mensch verlor durch den Sündenfall das, was ihm in Christo wiedergegeben wurde; es wurde ihm aber wiedergegeben, und konstituirt die Vollendung, der *Spiritus*, die Wirklichkeit des Vermögens Gott zu erkennen, die Intentionen der Einwirkung Gottes zu sehen, die gläubige Hingabe an die den Menschen zur Anschauung Gottes, zur Theilnahme an seiner Herrlichkeit bildende Hand Gottes. Die Vollendung des Menschen besteht also darin, dass er in der wirklichen vollen Anschauung Gottes aller der Güter und Seligkeit theilhaft ist, welche die Gemeinschaft mit Gott verleiht.

Dass dies nun wirklich die Bestimmung des Menschen sei, dem scheint doch der gegebne Zustand des Menschengeschlechtes vollständig zu widersprechen; Unkenntniss Gottes, Lossagung von ihm, Unseligkeit findet sich über das Menschengeschlecht verbreitet; es ist ein abtrünniges Geschlecht. Woher dieser Widerspruch? — Irenäus antwortet: aus dem Ungehorsam der Menschen, welche als vernünftige Wesen nicht *quemadmodum irrationabilia sive inanimalia cum necessitate et vi ad bonum trahuntur.* Da die Menschen vielmehr als rationale Wesen geschaffen wurden nach dem Bilde Gottes, das heisst, als solche, die wie er ihres sittlichen Inhaltes als des ihrigen und durch sie in sie gesetzten sich bewusst waren, so konnte das Gute nicht ihr eigen werden ohne ihren Willen und es musste somit auch die *inobedientia Dei et amissio boni in hominis potestate* sein. *Sed frumentum quidem et paleae inanimalia et irrationabilia existentia na-*

Digitized by Google

turaliter talia (nämlich entweder *frumentum* oder *paleae) facta sunt: homo vero rationabilis, et secundum hoc similis Deo liber in arbitrio factus et suae potestatis ipse sibi causa est, ut aliquando quidem frumentum, aliquando autem palea fiat. Quapropter et juste condemnatur, quoniam rationabilis factus amisit veram rationem et irrationabiliter vivens adversatus est justitiae Dei,* IV, 4. §. 3. *Liberae sententiae ab initio est homo et liberae sententiae est Deus, cui ad similitudinem factus est* IV, 37. §. 4.

Weshalb aber, so reden Andre ein, wenn du doch als Bestimmung des Menschen die Vollendung annimmst, wo er in vollem Besitze der Anschauung Gottes in der Gemeinschaft mit ihm der Herrlichkeit theilhaft ist, weshalb hat denn Gott die Menschen nicht gleich von Anfang so geschaffen, wo sie dann vor dem Abfalle bewahrt gewesen wären, weshalb schuf er sie so, *qui statim ingrati existerent in eum?* — Das, sagt Irenäus, hat seinen Grund darin, dass die Menschen nicht ἀγέννητοι sind, wie Gott. Nur der Ungeschaffne kann von Anfang an vollkommen sein, nur er ist fähig mit seinem Dasein zugleich seiner ganzen, göttlichen, ewigen, vollkommnen Herrlichkeit sich bewusst zu sein, nur er den vollen unverhaltenen Besitz der unendlichen Fülle seines vollkommnen Lebens zu ertragen. Das aber, was geschaffen ist und einen Anfang des Daseins genommen hat, vermag gerade deswegen nicht am Anfange seines Seins die Vollendung zu haben. Die Erkenntnissfähigkeit eines Geschöpfes würde von der unverhaltnen Anschauung der Unermesslichkeit des göttlichen Wesens zur Bewusstlosigkeit erdrückt werden, die rückhaltslose Gemeinschaft mit der unendlichen Fülle des ganzen göttlichen Lebens vermochte die Lebensfähigkeit eines geschaffnen Wesens nicht zu ertragen, vor der Uebermacht wäre sie zur Unlebendigkeit, zur Aufhebung des eignen Lebens herabgesetzt worden; ein bewusstes, mit dem Selbstbewusstsein der Kreatur zugleich mögliches Aufnehmen und Insicheingehenlassen des vollständigen göttlichen Wesens und Lebens war am Anfange der Kreatur nicht möglich: um dazu am Ende gelangen zu können, musste sie erst durch allmälige, theilweise, je ihrer heranwachsenden Fähigkeit angemessene Mittheilungen und

Digitized by Google

Offenbarungen Gottes herangekräftigt werden und durch gottgeordnete Stufen zu immer inhaltsreicherer Aufnahme göttlicher Anschauung, immer ausgedehnterer Gemeinschaft mit dem göttlichen Leben gelangen. Nur bei einer so geordneten allmäligen Mittheilung konnte das Bewusstsein und die Eigenheit des Menschen des ihm Dargebotnen mächtig bleiben [1]). Denn freilich ist der Mensch nicht der das Göttliche in ihm Wirkende, sondern Gottes ist das Thun, des Menschen das Ansichthunlassen; Gottes das Geben, des Menschen das Nehmen, der Mensch muss der bildenden Hand Gottes sich gläubig vertrauend hingeben. *Facere enim proprium est benignitatis Dei, fieri autem proprium est hominis naturae. Si igitur tradideris ei quod est tuum, hoc est fidem in eum et subjectionem, recipies ejus artem et eris opus perfectum Dei* IV. 39. §. 2. Irenäus lehrt also nicht eine Seligkeit, die der Mensch aus dem Seinen wirkt, sondern Gott wirkt sie in ihm, aber der Mensch kann sie aufnehmen durch Glauben und Hingeben an das Thun Gottes an ihm; er kann sie verscherzen durch Unglauben und Abweichung dieses Thuns. Die Ursache der Seligkeit des Menschen, wie Gegenstand und Quelle, ist Gott, der da thut, doch wirkt sein Thun die Seligkeit nur, wenn der Mensch es in sich geschehen lässt. Die

---

1) *libro* IV. 38. §. 1. *Εἰ δὲ λέγει τις· οὐκ ἠδύνατο ὁ θεὸς ἀπ' ἀρχῆς τέλειον ἀναδεῖξαι τὸν ἄνθρωπον, γνώτω ὅτι τῷ μὲν θεῷ, ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ὄντι καὶ ἀγεννήτῳ ὑπάρχοντι, ὡς πρὸς ἑαυτὸν μὲν πάντα δυνατά, τὰ δὲ γεγονότα, καθὸ μετέπειτα τῆς γενέσεως ἀρχὴν ἰδίαν ἔσχε, κατὰ τοῦτο καὶ ὑστερεῖσθαι δεῖ αὐτὰ τοῦ πεποιηκότος· οὐ γὰρ ἠδύναντο ἀγέννητα εἶναι τὰ νεωστὶ γεγεννημένα, καθὸ δὲ μὴ ἐστιν ἀγέννητα κατὰ τοῦτο καὶ ὑστεροῦνται τοῦ τελείου. καθὸ δὲ νεώτερα κατὰ τοῦτο καὶ νήπια, κατὰ τοῦτο καὶ ἀσυνήθη καὶ ἀγύμναστα πρὸς τὴν τέλειαν ἀγωγήν. ὡς οὖν ἡ μὲν μήτηρ δύναται τέλειον παρασχεῖν τῷ βρέφει τὸ ἔμβρωμα, τὸ δὲ ἔτι ἀδυνατεῖ τὴν αὐτοῦ πρεσβυτέραν δέξασθαι τροφήν, οὕτως καὶ ὁ θεὸς αὐτὸς μὲν οἷός τε ἦν παρασχεῖν ἀπ' ἀρχῆς τῷ ἀνθρώπῳ τὸ τέλειον, ὁ δὲ ἄνθρωπος ἀδύνατος λαβεῖν αὐτό* — §. 2. *ἦ καὶ λαβὼν χωρῆσαι ἢ καὶ χωρήσας κατασχεῖν.* §. 3. — *διὰ ταύτης τῆς τάξεως καὶ τῶν τοιούτων ῥυθμῶν καὶ τῆς τοιαύτης ἀγωγῆς ὁ γεννητὸς καὶ πεπλασμένος ἄνθρωπος κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν τοῦ ἀγεννήτου γίνεται θεοῦ, τοῦ μὲν πατρὸς εὐδοκοῦντος καὶ κελεύοντος, τοῦ δὲ υἱοῦ πράσσοντος καὶ δημιουργοῦντος, τοῦ δὲ πνεύματος τρέφοντος καὶ αὔξοντος, τοῦ δὲ ἀνθρώπου ἠρέμα προκόπτοντος καὶ πρὸς τέλειον ἀνερχομένου, τουτέστι πλήσιον τοῦ ἀγεννήτου γινομένου. Τέλειος γὰρ ὁ ἀγέννητος οὗτος δέ ἐστι θεὸς, ἔδει δὲ τὸν ἄνθρωπον πρῶτον γενέσθαι καὶ γενόμενον αὐξῆσαι καὶ αὐξήσαντα ἀνδρωθῆναι καὶ ἀνδρωθέντα πληθυνθῆναι καὶ πληθυνθέντα ἰσχῦσαι καὶ ἰσχύσαντα δοξασθῆναι καὶ δοξασθέντα ἰδεῖν τὸν ἑαυτοῦ δεσπότην. θεὸς γὰρ ὁ μέλλων ὁρᾶσθαι, ὅρασις δὲ θεοῦ περιποιητικὴ ἀφθαρσίας, ἀφθαρσία δὲ ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ.*

Digitized by Google

Seligkeit des Menschen besteht in der Erkenntniss Gottes, aber *ἄνευ θεοῦ μὴ γινώσκεσθαι τὸν θεὸν* IV. 6. §. 4, und in der Gemeinschaft mit Gott; wer aber kann Gott mittheilen ausser Gott selbst?

Gehen wir nun von der gelegten Basis auf unsre obenberegte Frage ein: Welches sind gleichsam die Bestandtheile des menschlichen Wesens? so stellt sich die Antwort so: Der Mensch besteht aus Leib und Seele und es wohnt ihm eine Fähigkeit bei, den heiligen Geist in sich aufzunehmen; er ist der Spiritualität und damit der Unsterblichkeit fähig. Die Seele ist nur der irdische, vergängliche Lebenshauch: *ἡ οὖν πνοὴ πρόσκαιρος — ἀκμάσασα πρὸς βραχὺ καὶ καιρῷ τινι παραμείνασα, μετὰ τοῦτο πορεύεται, τὸ δὲ πνεῦμα ἀέναον* V. 12. §. 2. *et qui spiritum in se habent absorpta infirmitate carnis per Spiritum semper permanentem vitam habent* V. 7 und 9.

Der vollendete Mensch ist also nicht das zu seiner höchsten Vollendung gebrachte Fleisch, denn dieses ist nur ein Theil des Menschen, auch nicht die zu ihrer Vollkommenheit geführte Seele, denn auch sie ist nicht der Mensch, sondern die Seele des Menschen, auch nicht der Geist, denn dieser ist nur des Menschen oder Gottes Geist, sondern der vollkommne Mensch ist eine Einheit dieser dreie: *perfectus autem homo commixtio et adunitio est animae assumentis Spiritum Patris et admixta ei carni, quae est plasmata secundum imaginem Deo* V. 6. §. 1. In seiner ursprünglichen Begabung also hat der Mensch ausser Leib und Seele zwar nicht den Geist als einen faktischen Besitz, aber er hat die Anlage, den *Spiritus Dei* in sich aufzunehmen, durch dessen Aufnahme der Mensch dann auch erst zur Erfüllung seiner Idee gelangt. In dieser Anlage, diesem Zugebildetsein zu der Aufnahme des Geistes ist dem Menschen ursprünglich eine reale Möglichkeit beigegeben, deren Realität sich in der Unvollendung des Menschen ohne den Geist erweist, sie erwartet aber ihr Wirklichwerden in dem Menschen von dem Gehorsam, der gläubigen Hingabe an Gott, der allein den Menschen zubereiten und heranbilden kann zur immer völligern Aufnahme des Geistes. Man kann also in einer doppel-

Digitized by Google

pelten Beziehung von einem Geiste des Menschen sprechen, einmal indem man jene Anlage damit bezeichnet, oder auch insofern der heilige Geist schon wirklich in den Menschen eingegangen, in ihm wirksam ist, wo dann der Mensch ein *homo spiritualis secundum participationem spiritus* ist, wie die durch Christum Erlösten *partem aliquam a Spiritu ejus sumunt ad perfectionem et praeparationem incorruptelae paulatim assuescentes capere et portare Deum* V. 6 und 8.

Wollte der Mensch nun ein seiner selbstbewusstes Wesen sein, *rationabilis*, so musste er sich des in ihm gesetzten Göttlichen als des seinigen bewusst sein, dieses konnte also zwar durch ein Andres gewirkt, aber durfte nur durch ihn in ihn gesetzt sein; es ist eine Gabe, aber eine Gabe, die nur gegeben wird, wenn sie angenommen wird; denn wenn sie gegeben würde, ohne angenommen zu werden, so würde sie bewusstlos zu Theil werden, der Mensch ein *irrationabile naturaliter talis factus* sein, *sicut paleae et frumentum*. Dies ist also in die Selbstentscheidung des Menschen gestellt, — nicht hat er die Kraft das Erkennen Gottes aus sich zu wirken oder das göttliche Leben aus seinem Mittel zu erzeugen — sich zum Erkennen Gottes bereiten und den sich ihm zu erkennen gebenden Gott sich bekannt werden, das eindringende göttliche Leben in sich eindringen zu lassen. Damit ist eine Möglichkeit in den Menschen gesetzt, die nicht etwa eine verhüllte, nur noch etwa anfängliche schwache Wirklichkeit des bezeichneten göttlichen Wirkens in dem Menschen wäre, sondern eine Möglichkeit, die erst *γνώμη sententia* des Menschen eine Wirklichkeit für ihn wird. Daher konnte auch ohne schlechthinige Vernichtung der Existenz des Menschen durch seine Entscheidung eine andre Wirklichkeit in ihm werden.

Liess er nämlich jene bildende Wirksamkeit Gottes nicht an sich geschehen, so wurde ihm das Erkennen Gottes nicht zu Theil und ebensowenig die Theilnahme am göttlichen Leben, es richtete sich vielmehr das Erkennen und Streben nur auf das Vergängliche, dem Leibe Begehrliche, der Mensch ward *carnalis*, das Leben in ihm, der irdische Lebenshauch, nachdem er eine gewisse Lebenshöhe erreicht hatte, *ἀκμάσασα*,

Digitized by Google

da er aus den Gütern, die ihm zu seiner Nahrung geboten wurden, kein unvergängliches Leben in sich aufnahm, verzehrte sich, schwand hinweg und liess die σὰρξ νεκρὰ καὶ ἄπνους; denn nur der Geist, der ewig dauernde, vermag, in den Menschen aufgenommen, die Vergänglichkeit zu überwältigen, er erfüllt den Menschen mit der Erkenntniss Gottes und giebt ihm Theil am göttlichen Leben, Gütern, die mit unvergänglichem Stoffe das Vergängliche durchdringend es selbst der ἀφθαρσία zuführen.

Doch Gott, den Ungehorsam des Menschen vorausschauend, fasste den ewigen Rathschluss der Erbarmung und statt das ganze Elend, das die Sünde tragen musste, auf den fallen zu lassen, der es über sich gezogen hatte, warf er den Fluch auf das, dem der Mensch statt seiner sich zuwandte. Er prägte diesem den Charakter des Mühseligen, Schädlichen, Verderblichen auf, damit der Mensch, wenn er es erwählt hat, erkenne, dass nur in der Hinwendung zu Gott seine Seligkeit liege und er dann nach dieser Erkenntniss desto fester an Gott hange. Nun macht ihn die, durch Erfahrung empfindlich gewordene, Kenntniss des Guten und Bösen, der Natur des Gehorsams und Ungehorsams, erst recht der Seligkeit des Gehorsams bewusst, den er nun mit desto innigerm Wohlgefühle, desto festerer Treue einhält.

Wir dürfen nicht läugnen, dass auch Irenäus hier den Fehlgriff that, die volle und entschiedne Sittlichkeit oder Hingebung an Gott aus der durch den Sündenfall gemachten Erfahrung des Gegentheils entspringen zu lassen, ein Fehlgriff, der, weiter zurück verfolgt, die Sünde entschuldigen d. h. als Sünde aufheben würde. Aber gerade diese Grundlage haben die letztausgesprochnen Sätze bei Irenäus nicht, er ist soweit nicht zurückgegangen, wir dürfen ihm nicht etwas ins Bewusstsein schieben, was er nicht darin hatte. Vielmehr das Entgegengesetzte ist seine tiefste Ueberzeugung ausgesprochnermassen. An der Stelle selbst, wo die obige Ausführung sich findet *libro IV, cap. 37 ff.*, will Irenäus beweisen, dass die Schuld des Böseseins nicht an Gott liege, sondern an den Menschen; dass nicht die Einen böse, die Andern gut geschaffen seien, sondern die Wirklichkeit des Bö-

Digitized by Google

sen in ihnen nur durch sie sei. *l. l. cap.* 39 §. 3. *Τὰ οὖν ἀποστάντα τοῦ πατρικοῦ φωτὸς καὶ παραβάντα τὸν θεσμὸν τῆς ἐλευθερίας παρὰ τὴν αὐτῶν ἀπέστησαν αἰτίαν, ἐλεύθερα καὶ αὐτεξούσια τὴν γνώμην γεγονότα.* Dass also in jener obigen Behauptung die Voraussetzung inneliegt, Gott habe den Menschen der vollen entschiednen Sittlichkeit unfähig erschaffen, das war dem Irenäus nicht ins Bewusstsein getreten, und zwar weil er seiner Betrachtung den Zustand des Menschen nach dem Sündenfalle und nach der Erlösung unterlegt hatte, wo dann freilich das Dankgefühl für die neue Seligkeit nur desto inniger erweckt werden musste, durch die Vergleichung mit der erfahrnen Unseligkeit im Dienste der Sünde. Und nur von dieser Seite tritt ihm auch die Erfahrung des Bösen unter der Form eines beziehungsweise Guten auf, von dem Gefühle des Erlösten aus. Jene böse Voraussetzung war kein wirkliches Moment des Bewusstseins dieses Vaters, der Sündenfall erscheint überall bei ihm als etwas das nicht hätte sein sollen, als ein durch den Menschen gesetzter Frevel, eine Undankbarkeit gegen Gott, der auch nicht durch sich, sondern erst durch Gottes Erbarmung und die durch ihn angebahnte und hinausgeführte Erlösung in eine Betrachtung eingehen konnte, die ihn unter den Gesichtspunkt des Guten stellte. An und für sich vielmehr, abgesehen von der Wendung, welche die Gnade Gottes ihm gab, hat er die unseligsten Folgen für die Menschheit. Adam gewann nicht etwa durch den Sündenfall, sondern *nos perdideramus in Adam* und auch er konnte nur durch Gottes Erbarmen gerettet werden von dem Elende, das er über sich herbeigezogen [1]). Der Unkenntniss Gottes, dem Aberglau-

---

1) *Libro III. c.* 23 beweist er: *Cum autem salvatur homo, oportet salvari eum, qui prior formatus est homo, quoniam nimis irrationabile est, illum quidem, qui vehementer ab inimico laesus est et prior captivitatem passus est, dicere non eripi ab eo, qui vicit inimicum, ereptos vero filios ejus, quos in eadem captivitate generavit. — Victus autem erat Adam ablata ab eo omni vita; propter hoc victo rursus inimico recepit vitam Adam; novissima autem inimica evacuatur mors* 1 *Cor.* 15, 26, *quae primum possederat hominem. Quapropter liberato homine fiet quod scriptum est: Absorpta est mors in victoria; Ubi est mors victoria tua, ubi est mors aculeus tuus? ib.* 54 *sqq. Quod non poterit juste dici, si non ille liberatus fuerit, cui primum dominata est mors.*

Digitized by Google

ben und Götzendienste führte der Sündenfall zu, die Unruhe und Unbefriedigung der Fleischeslüste nahm Besitz von dem Menschen und im Gefolge von dem Allen der Tod. Nur durch die vorausschauende, vorausordnende Erbarmung Gottes, nur durch die Herablassung Gottes, nur durch das Kommen des Gottessohnes ins Fleisch und durch sein Leiden konnte der Bann des Verderbens, dem sich die Menschheit durch ihren eigen Ungehorsam hingegeben hatte, gebrochen werden. Ja wir haben sogar das ausdrückliche Zeugniss des Irenäus, dass er den Gedanken nicht gedacht, die menschliche Natur sei der Art, dass ihre sittliche Vollendung nur nach einem Durchgange durch die Sünde hätte wirklich werden können, und dieses Zeugniss liefert uns seine Erlösungslehre.

Er kann in einer Reihe von Ausführungen gar kein Ende finden wieder und immer wieder zu erweisen, dass Christus eine und dieselbe menschliche Natur mit den zu Erlösenden hatte [1]) und er erlöste gerade dadurch, dass er von Anfang bis zu Ende einen ungebrochnen Gehorsam in dieser selben Natur leistete, in welcher der Ungehorsam begangen war. So stellte er die Vollendung derselben sichtbar und in vollständiger Ausdrücklichkeit durch alle Stadien des Menschenlebens dar, und machte sie dadurch innerhalb des Contextes des Lebens der Menschheit zu einer unvertilgbaren Wirklichkeit. Hier erscheint also dieselbe menschliche Natur in vollkommner sittlicher Entschiedenheit und sittlicher Bewusstheit ohne die Erfahrung des Bösen; und wir dürfen behaupten, dass nur ein leises Ausgleiten auf einem unwesentlichen Nebenwege, die Eintragung eines falschen Momentes in die Analyse eines Begriffes, diese unsre Erörterung veranlasst hat.

---

1) Es ist unbegreiflich, wie Neander sich nur irgend die Stellung des Irenäus gegen die Gnostiker und überhaupt seine Grundgedanken will begreiflich machen, nachdem er K. G. I, 3. p. 1063. gesetzt hatte: „Man dachte sich unter der Annahme der menschlichen Natur nur die Annahme des menschlichen Körpers, wie wir bei dem Irenäus nur dies klar ausgesprochen finden.“ Die wörtlichen Gegenerklärungen, s. o., müssen ihm wohl nicht zu Gesicht gekommen sein.

Digitized by Google

Irenäus sagt nämlich: Sollte der Mensch mit wahrhaft sittlichem Bewusstsein dem Guten sich hingeben, so musste ihm auch das Nichtgute bekannt sein; und so war es auch. Denn als überhaupt von einer sittlichen Entscheidung dem Menschen die Rede wurde, da trat ihm ein Gebot und Verbot Gottes zugleich entgegen. Dieser Begriff, des Kennens des Bösen, vertauscht sich ihm nun unversehens mit dem Begriffe des Erfahrens der bösen Natur des Bösen, eine Vertauschung, zu der die Vorstellung der Stumpfheit des sittlichen Gefühles der gefallnen Menschheit ihn misleitete, die dann freilich zu einem entschiednen Aufgeben des Bösen nur durch die Erfahrung seiner bösen Natur gebracht werden kann, und für welche eben diese Erfahrung ein um so festeres Band an dem Guten wird, wenn die Zurückführung zu ihm vollbracht ist.

Wir können bei dieser Gelegenheit nicht unterlassen, wiederholt an den spezifischen Unterschied von Häresis und dogmatischem Irrthum zu erinnern. Der dogmatische Irrthum entspringt daraus, dass man einen falschen Begriff zur Begründung oder Erläuterung eines wahren Bestandtheiles des Glaubens herbeizieht; er ist an sich unschädlich, denn er lässt den Glauben inalterirt und die Explikation seines verderblichen Inhaltes wird durch die Gewalt des bestätigten Glaubens gebunden. Nur dann wird er verderblich, und eben dann wird er Häresis, wenn seine Betonung zu einem Hauptinteresse wird und sich durchsetzen will selbst trotz dem Glauben. Dies ist das Charakteristische der Häresis, dass sie den Glauben alterirt und seine wesentlichen Bestandtheile so verändert, dass sie den Voraussetzungen und Consequenzen des Irrthums zupassen, den zur herrschenden Geltung zu bringen der Lebenstrieb der Häresis ist. Vgl. die trefflichen Bemerkungen *Dr. Rudelbachs* in der Rec. von Sack's Polemik. Zeitschrift für luther. Th. und Kirche. 1840. Heft II.

Digitized by Google

Was lehrt die Schrift von der heiligen Taufe?

Eine exegetische Untersuchung

von

C. L. Ch. D. Evers.

Zweiter Artikel.

(Schluss.)

§. 3.

Wir gehen zu dem dritten Punkte unsrer Untersuchung über und reden noch von der Nothwendigkeit der Taufe überhaupt. Wenn nun die Taufe das Gebot Dessen ist, dem alle Dinge von dem Vater übergeben sind (Matth. 11, 27.), der verordnet ist von Gott ein Richter der Lebendigen und der Todten (Act. 10, 42.), dem alle Gewalt gegeben ist im Himmel und auf Erden (Matth. 28, 18.), und der ein Herr ist über Alles (Act. 10, 36), — und wenn dieses Gebot *πάντα τὰ ἔθνη* beschliesst; so liegt schon darin ausgesprochen, dass sich diesem Gebot niemand entziehen soll, noch ungestraft entziehen kann, wie denn auch aus dem unter §, 2. Angeführten zur Genüge hervorgeht, dass die Taufe nach der Lehre der heiligen Schrift als nothwendig angesehen werden muss; denn ohne dass der Mensch von Neuem geboren wird, kann er nicht in das Reich Gottes kommen; das Princip dieses neuen Lebens ist einzig und allein der heil. Geist; die Mittheilung desselben ist aber an die Taufe geknüpft und zwar der Regel nach an den eigentlichen Taufact selbst, wenngleich in besondern Fällen demselben das eine Mal voraufgehend, das andere Mal nachfolgend (vergl. die §. 2. angeführten und erläuterten Stellen). — Doch wird nöthig sein, noch weiter in die Sache einzugehen und namentlich die Ansicht derer zu berücksichtigen, welche der Taufe keine absolute,

Digitized by Google

sondern nur eine relative Nothwendigkeit zuschreiben [1]). — Was nun diese Ansicht betrifft, so liegt am Tage, dass durch dieselbe der christlichen Taufe ihr objektiver Inhalt genommen und sie recht eigentlich zu einem äusserlichen Ritus, zu einer — vielleicht ganz passenden, aber doch gehaltlosen Ceremonie, zu einem blossen Acte des Untertauchens oder Besprengens gemacht wird, dabei denn etwa die Einbildung des Menschen das Beste thun muss. Dass aber diese Ansicht der Schrift geradezu entgegen ist, glauben wir in den voraufgegangenen §§. dargethan zu haben. — Der Act der Immersion oder Adspersion ist freilich nur eine symbolische Handlung, aber er macht auch für sich allein die Taufe nicht aus, sondern ist nur die äussere Seite derselben. Wenn die Taufe wirklich keine andere Bedeutung hätte, denn einer rein äusserlichen Handlung, einer blossen Ceremonie; so ist nicht abzusehen, wie dieselbe, wenigstens für Kinder christlicher Aeltern, auch nur relativ nothwendig sein kann; sie hätte ja unter allen christlichen Völkern längst aufhören können, und wäre nur da in ihrem Rechte, wo Heiden und überhaupt Nichtchristen zum Christenthume übertreten wollten. Noch weniger aber ist abzusehen, wie der Herr, der sonst überall nur die innere und geistige Seite des Lebens, die äussere dagegen nur, sofern sie Trägerin oder Product jener ist, im Auge hat, die Taufe als die wesentliche Bedingung zur Theilnahme an seinem Reiche darstellt und angesehen wissen will, wenn sie nichts wäre, denn eine Ceremonie. Etwas bloss Aeusserliches konnte Er, der dazu geboren und in die Welt gekommen ist, dass Er die Wahrheit zeuge, unmöglich als etwas Wesentliches in seinem Reiche, von dem Er selbst sagt, dass es nicht von dieser Welt sei (Joh. 18, 36.), und bezeugt: „das Reich Gottes kommt nicht mit äusserlicher Geberde“ (Luc. 17, 20.) und sein Apostel schreibt: „das Reich Gottes stehet nicht in Worten, sondern in Kraft“ (1 Cor. 4, 20.) — angesehen haben wollen. Nun aber stellt der Herr Matth. 28, 19. die Taufe als erste und unerlässliche Bedingung seiner Jüngerschaft hin, und seine

1) *Reiche l. l.* S. 113. ff.

Digitized by Google

Jünger können nur sein die von Neuem, d. h. die ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος Geborenen (Joh. 3, 3. 5.); es fordern die Apostel, welchen doch wohl die rechte Einsicht in das Wesen des Reiches Christi und in die Ordnung desselben nicht abgesprochen werden kann, von Allen, die an diesem Reiche Theil haben wollen, dass sie sich taufen lassen und zwar, damit sie die Gabe des heil. Geistes empfangen; es stehet Ephes. 5, 26. 27. geschrieben: καθαρίσας (sc.: ὁ Χριστὸς τὴν ἐκκλησίαν) τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι, ἵνα παραστήσῃ αὐτος ἑαυτῷ ἔνδοξον τὴν ἐκκλησίαν κ. τ. λ.: so muss auch die Taufe mehr, denn Symbol und Zeichen, mehr, denn Ritus und Ceremonie, muss ein Act der Gnade, eine That und Kraft Gottes sein; denn ein blosses Wasserbad mag wohl eine leibliche Reinigung geben, da der Unflath am Fleisch abgethan wird, kann aber keine Reinigung zur Heiligkeit, keine Reinigung des inwendigen Menschen wirken, wie denn auch nicht zu begreifen wäre, warum der Apostel, wenn Solches von der Taufe nicht prädicirt werden kann, ihrer überhaupt und in der Weise hier (Eph. 5, 26.) erwähnt und nicht das eben namhaft macht, wodurch Jenes bewirkt wird [1]), da zur Reinigung vom geistigen Schmutze denn doch ein Anderes noth ist, als Wasser. Ist nun aber die Taufe ein wesentliches Stück der christlichen Heilsökonomie, so hat sie als solches auch nicht relative, sondern absolute Nothwendigkeit für Alle, die in die Jüngerschaft Christi aufgenommen werden sollen und wollen, dass niemand im wahren, vollen Sinne ein Jünger Christi ist, so er nicht die Matth. 28, 19. verordnete Taufe empfangen hat. —

Das freilich geben wir zu, dass, wenn man an dem Inhalte des N. T. nach Belieben deuteln und daraus hinwegthun will, was der selbstfingirten, subjectiven Ansicht und dem natürlichen, ungläubigen Verstande nicht genehm und bequem ist, — dass man dann auch aus der Taufe machen kann, was man will; wie es ja geschehen ist, dass aus dem N. T. der

---

1) Dass Paulus die Taufe im Sinne hat, leidet wohl keinen Widerspruch. Vergl. Rückerts Comm. S. 212. ff. Olshausens Comm. IV. S. 279. Harless Comm. S. 497. ff.

Digitized by Google

historische Christus, Heiland der Welt, und mit Ihm der lebendige, zwar alle Welt durchdringende, aber auch eben so ausserweltliche Gott hinweggedeutelt ist (denn wer den Sohn leugnet, der hat den Vater nicht 1 Joh. 2, 23. und hat also — nichts). Dann natürlich weicht unter den Füssen aller Grund und Boden, und es bleibt nichts zurück, als was Menschen-Witz und Wahn zu geben vermögen. Damit tröste sich, wer will, — wer kann; wir unsrer Seits haben darauf nichts zu entgegnen, als das Wort: *ὁ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται, ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ* (Joh. 3, 18.), und halten dafür nach dem Worte 2 Cor. 4, 13., dass, wer nicht glaubt an den Namen des Sohnes Gottes, von welchem die Schrift zeuget, der auch keine Rede, keine Stimme und kein Urtheil hat in Glaubenssachen (1 Cor. 2, 14.), wollen aber zugleich verwiesen haben um des Gewissens willen auf *Deut.* 4, 2. Joh. 10, 35. Luc. 21, 33. *coll.* Gal. 1, 6—9. 11—12. 2 Joh. 9—10. *Apoc.* 22, 18—19. und selbst uns halten an 2 Petr. 1, 19., wie an 1 Joh. 4, 1—3. 15. —

Wenn der Jünger nicht über seinem Meister, der Knecht nicht über seinem Herrn ist (Joh. 13, 16. 15, 20.); so haben wir einfach auf das Wort und den Befehl des Herrn zu achten, auf dass unsere Weisheit nicht zu Schanden werde, und können nicht darüber hinaus. Der Herr aber gebietet nicht nur die Taufe unbedingt und allgemein, sondern macht geradezu von derselben seine Jüngerschaft abhängig; Er spricht von einem Geborenwerden aus dem Wasser und Geist als der unumgänglich nothwendigen Bedingung der Theilnahme am Gottesreiche und hat Joh. 3, 5. ohne Zweifel die Taufe im Sinne, als darin eben Wasser und Geist zusammentreffen [1]); Er spricht endlich ganz klar und bestimmt Marci 16, 16. *ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται*, und kann das

1) *πνεῦμα* hier, weil *ἅγιον* fehlt, auch nicht der Artikel gesetzt ist, vom menschlichen Geiste zu verstehen, widerspricht dem Zusammenhange der Stelle (*cf.* V. 3. *ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν* und V. 13—15.), wie überhaupt der N. T. lichen Lehre (*cf.* Joh. 7, 38—39. 15, 4—5. 2 Cor. 3, 5. u. a. St.) und giebt auch durchaus keinen vernünftigen Sinn. Vergl., was wir oben über Joh. 3, 5 beigebracht haben und Anmerkg. 54.

Digitized by Google

βαπτισθεὶς weder weggeschafft, noch als nur relativ nothwendig dem πιστεύσας nachgesetzt werden. Was will man mehr? — Um indess über diese letzte Stelle noch ein Paar Worte hinzuzufügen, so ist die Erklärung Reiches, der den Sinn dieser Stelle so angiebt: *baptismus sit receptionis in meam oeconomiam signum externum; quam qui affectat, baptizetur et beneficiorum meis promissorum particeps fiat* [1]), ganz willkührlich und weder den übrigen authentischen Aussprüchen des Herrn selbst, noch denen der Apostel congruent; denn wo ist hier und überhaupt nur in einer Stelle des N. T. von der christlichen Taufe als einem blossen *signo externo* die Rede? Ja, wenn sie nichts wäre, als ein Wasserbad! Aber wo stehet das geschrieben? Das Wasserbad ist freilich nur ein *externum quid*, aber dies, als solches, ist auch längst nicht die volle christliche Taufe, sondern vielmehr das Wasserbad im Wort, das ὕδωρ καὶ πνεῦμα. Eben so wenig können wir der Ansicht Olshausens beitreten, nach welcher in jener Stelle (Marci 16, 16.) angedeutet liegen soll: „dass es wesentlich auf den innern Vorgang der Wiedergeburt ankomme, die äussere, nach der ursprünglichen Institution mit ihr zusammenfallende, Handlung der Taufe aber unter Umständen fehlen könne, was aus der zweiten Hälfte des Verses hervorgehe, in welcher dem πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς nur das ἀπιστήσας ohne ein μὴ βαπτισθεὶς entgegengestellt werde [2])." Wäre dies die Meinung Christi gewesen, wozu dann das καὶ βαπτισθεὶς in der ersten Hälfte des Verses? denn das wird doch keiner meinen, dass die Taufe unter Umständen fehlen könne, damit der Mensch nur nicht verdammt werde! Auch bürdet man dem Herrn eine Inconsequenz und Ungereimtheit auf, wenn man behauptet, die Taufe erscheine hier als etwas, das nach des Herrn eigner Meinung auch fehlen könne, gehöre aber nichts destoweniger zur ursprünglichen Institution Christi. Zudem kennt die Schrift die Taufe gar nicht

---

1) *Reiche l. l.* S. 114.

2) Olshausens Comm. II. S. 585. — An der Aechtheit der Worte καὶ βαπτισθεὶς mit Fritzsche (Comm. z. d. St. S. 730.) zu zweifeln, ist kein Grund. Der Abschnitt V. 9—20. fehlt nur in B. und sehr wenigen unbedeutenderen *Codd.* — Vergl. Olshausens Comm. II. S. 577. ff. —

Digitized by Google

als eine bloss „äussere Handlung“, und endlich hängt ja der innere Vorgang der Wiedergeburt nach der Lehre des N. T. von der Wirksamkeit des heil. Geistes ab, wie zur Genüge allein aus Joh. 3, 3—5 und 1 Cor. 12, 3—11. hervorgeht, — die Mittheilung des heil. Geistes aber von der Taufe; und so müssen wir die Taufe nicht bloss als gleich wesentlich, sondern, sofern auf ihr die Mittheilung des heil. Geistes und auf dieser wiederum die Wiedergeburt beruhet, als das Wesentlichere ansehen in jener Stelle. Dass πιστεύσας voransteht, kann nicht dagegen urgirt werden, da an das κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πασῃ τῇ κτίσει (V. 15.) sich am natürlichsten das ὁ πιστεύσας anschloss. — Uebrigens sind wir der Ansicht, dass in der Stelle das ἀπιστεῖν von der dem Christenthum widerstrebenden, ungläubigen Richtung der Welt zu verstehen ist, die, weil sie Gottes Rath und Ordnung verachtet und im Unglauben beharret, natürlich auch der Taufe sich nicht unterzieht, wie dies schon bei den Pharisäern in Bezug auf die Johannistaufe vorkommt (Luc. 7, 30. vergl. Act. 13, 46.). Indem somit das ἀπιστήσας nothwendig das μὴ βαπτισθεὶς voraussetzte, hatte Christus nicht nöthig, in der zweiten Hälfte des Verses das μὴ βαπτισθεὶς hinzuzusetzen. Oder noch allgemeiner gefasst, sagt die Stelle nur, dass, was objectiv die Taufe darbiete, müsse subjectiv vom Menschen durch den Glauben ergriffen und bewahrt werden, und mache der Mensch durch Unglauben der Tauf-Gnade und Gabe sich verlustig, da denn wiederum im zweiten Gliede des Verses nur das ὁ δὲ ἀπιστήσας hervorzuheben nöthig war [1]). — Wenn man sich aber, um die Taufe als nicht nothwendig darzustellen, auf Aussprüche, wie Joh. 7, 17. 8, 51. 14, 21. beruft [2]); so reisst man diese Worte theils aus ihrer eigenthümlichen Stellung heraus, nach welcher sie doch aufzufassen sind, theils betrachtet man sie ausser ihrem Zusammenhange mit der ganzen neutestamentlichen Lehre, da doch eine gesunde Exegese das Einzelne immer nach seinem nächsten

1) Vergl. Osters Briefe über die Lehre der heil. Schrift von der Taufe S. 50. ff.

2) *Reiche l. l.* S. 115.

Digitized by Google

und nach seinem Zusammenhange mit der Schriftlehre überhaupt interpretirt und beurtheilt [1]). —

Nach dem Bisherigen können wir also nicht umhin, als Schriftlehre anzuerkennen, dass der Herr die Taufe zum Eintritt in das Reich Gottes, zur Erlangung des Heils, der Seligkeit und zur Vermeidung der ewigen Verdammniss als (nicht relativ, sondern absolut) nothwendiges Erforderniss hingestellt hat und angesehen wissen will, womit keineswegs geleugnet wird, noch werden soll und kann, dass von Seiten des Menschen der Glaube hinzutreten muss (obgleich auch dieser Gottes Werk ist), dessen Mass indess durch keinen Ausspruch fixirt ist (Röm. 12, 3.). Dies ist die Regel. Ob Ausnahmen Statt finden können und werden, — darüber steht uns kein Urtheil zu, weil uns darüber kein authentisches Wort vom Herrn vorliegt, sondern steht allein bei dem, dem alles Gericht übergeben ist (Joh. 5, 22. Act. 10, 42. 2 Tim. 4, 1. Röm. 14, 4.). Der Herr sagt freilich nicht, dass keine Ausnahmen vorkommen durften, aber Er sagte auch nicht, dass sie zu statuiren seien, und wie dann das Fehlende zu ersetzen sei; daher auch uns nicht zusteht, etwas bestimmen zu wollen, was der Herr selbst unbestimmt gelassen hat. Wir müssen demnach alles Urtheilen und Richten über die Seligkeit oder Unseligkeit derer, welche ungetauft dahinsterben, abweisen und für eben so nutzlos als unziemlich halten, wie denn der Apostel spricht: *τί γάρ μοι καὶ τοὺς ἔξω κρίνειν*; — *τοὺς δε ἔξω ὁ θεὸς κρινεῖ* (1 Cor. 5, 12.). Genug, dass wir wissen: bei Gott ist Gerechtigkeit, Weisheit und Erbarmen über all unser Bitten und Verstehen; Er hat seine Wege, und unsrer niemand hat in seinem Rath gesessen (Röm. 11, 33—34.); — und getrösten wir uns dessen, der selbst den Geistern im Gefängniss das Evangelium gebracht hat (1 Petr.

---

1) Wer thut denn den Willen dess, der Christum gesandt hat (Joh. 7, 17.), — wer hält denn Christi Wort und Gebot (Joh. 8, 51. 14, 21.), so er der Taufe sich entzieht, diese geringschätzt oder gar verachtet? so er das, was der Herr als die unerlassliche Bedingung seiner Jüngerschaft, als das unerlassliche Mittel der Wiedergeburt geordnet hat, für nicht grade nöthig erklärt? — In den genannten Stellen spricht der Herr auch nicht vom Abendmahl; kann nun darum ein Christ das heil. Abendmahl versäumen und braucht nicht zu des Herrn Tisch zu gehen? —

Digitized by Google

3, 19. 4, 6.), denn wir können dem, was Oster (*l. l.* S. 57.) sagt, nicht ganz beistimmen, da die auf 1 Petr. 3, 19. 4, 6. sich gründende Hoffnung eben nur des Herrn Gnade zum Grunde hat, nicht die grössere Wahrscheinlichkeit der Bekehrung von Seiten Derer im Gefängniss. So dürfen wir denn wohl mit Augustin hoffen und sagen: *non privatio, sed contemtus sacramenti damnat*, und mit Börner (*l. l.* S. 572.): *necessitas eius (sc. baptismi) possibilitatem supponit*. Halten wir fest an der Taufe und sorgen, dass sie als das, was sie ist, wieder in das Bewusstsein der Leute komme, — es ist wohl noth! — auf dass dem Leichtsinn, der Gleichgültigkeit, der Untreue gewehret werde [1]). —

Schliesslich brauchen wir wohl kaum noch zu erinnern, dass nach der dargelegten Ansicht und Auffassung von der Taufe, wie sie denn durch die Schrift selbst gegeben wird, zur Taufe ein lebendiger Mensch gehört, wie unsere Dogmatiker mit Recht bemerken [2]), theils weil nur an solchem der Zweck der Taufe erreichbar ist, theils weil nur von solchem die Verpflichtung, den Bund zu bewahren, erfüllt werden kann, theils endlich weil nur für solchen diese Institution gegeben ist. Mit Recht verwirft daher die protestantische Kirche das in der katholischen Kirche übliche Taufen ungeborener Kinder, Todter, der Glocken, Reliquien, überhaupt lebloser Gegenstände als widersinnig und schriftwidrig. —

§. 4.

Die Kindertaufe, zu der wir uns jetzt noch besonders wenden, hat in der neueren Zeit namentlich durch Dr. L. Lange [3]) Widerspruch erfahren. Dieser Gelehrte erklärt sie theils für nutzlos, theils für unevangelisch, also für schriftwidrig und der Analogie des Glaubens widersprechend, und

---

1) S. Petri's treffliche Predigt (Vom Wort des Lebens, 16e Predigt) und Cl. Harms Religionshandlungen, 2e Predigt, sowie seine Postille, Th. 1., die 30e Predigt. —

2) Vergl. Hase's *Hutt. red.* S. 335. Kleins Darstellung des dogmat. Systems S. 343.

3) In seinem Buche: „die Kindertaufe in der evangel. Kirche" u. s. w. Von den Wiedertäufern sehen wir hier ab, verweisen indess auf Harless Zeitschrift 1841. II. 1 S. 1 ff. —

Digitized by Google

hält es nicht bloss für billig und recht, sondern auch für nothwendig, dass sie abgeschafft werde. Es ist nicht unsere Absicht, unsere Untersuchung vorzugsweise gegen dies Buch zu richten [1]); sondern wir wollen den Gegenstand um seiner selbst willen betrachten, als der einer genaueren Prüfung und Darstellung wohl werth ist, und um wo möglich, ob Gott es geben wolle, dem Glauben zu dienen mit unserm Wort. Bemerken wir aber auch hier nochmals, dass wir nicht Willens sind, uns in historische Untersuchungen einzulassen [2]), sondern vorzugsweise und eigentlich nur auf exegetischem Standpunkte uns halten und zusehen wollen, ob die Kindertaufe, wie sie jetzt einmal in der christlichen Kirche Statt hat, nach der Schrift in ihrem Rechte sei, oder nicht. —

Die Taufe als Sacrament, d. i. als eine von Christo als dem *κύριος τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ* gestiftete, mittelst sichtbarer Zeichen die unsichthare Gnade und Gottesgabe darreichende Handlung (wie denn dieser Begriff sich aus dem, was die Schrift über Taufe und Abendmahl lehrt, als der richtige ergiebt, vergl. Nitzsch System 2te Aufl. §. 186. Petri's Lehrb. der Rel. §. 250. Sartorius Vorl. über Christi Person und Werk 2te Aufl. S. 121, ff.), gehört einzig der christlichen Heilsökonomie an; so wird die nächste Frage sein, ob diese Oekonomie die Kinder mitbefasst oder dieselben ausschliesst. Da spricht nun der, welcher der Grund und Eckstein der ganzen Heilsanstalt ist, selbst klar, bestimmt und ohne alle Beschränkung Matth. 28, 19. *πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη* (Vergl. 24, 14.) und Marci 16, 15. *πορευθέντες — κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει*, wie denn auch der Apostel, der es ja durch Offenbarung empfangen hatte (Gal. 1, 12.), auf das Bestimmteste versichert, Gott wolle, dass allen Menschen geholfen werde, und sie zur Erkenntniss der Wahrheit kommen 1 Tim. 2, 4. (Vergl. Röm. 5, 18. 2 Petri 3, 9. Tit. 2, 11. 1 Tim. 4, 10.).

---

1) Das Buch giebt zwar vor, auf biblisch-protestantischem Grunde zu stehen; aber wir möchten weder seinen biblischen, noch seinen protestantischen Grund vertreten.

2) Wir verweisen auf *Matthies: baptismatis expositio historico-dogmatica*, und rücksichtlich der früheren Literatur auf Bretschneiders Entwickelung S. 710. ff. — S. auch Oster *l. l.* S. 72. ff. —

Digitized by Google

Die Gnade Gottes ist eine allgemeine (— wäre sie das nicht, würde Gott nicht geboten haben, dass sie Allen solle dargeboten werden; denn Er ist nicht wie Menschen, dass Er etwas anbiete und habe doch nicht die Absicht, es zu geben —) und sie, die Gnade, will keinem das Heil vorenthalten 2 Petr. 3, 9. Joh. 1, 12. 3, 16. Matth. 11, 28. (*δεῦτε πρός με πάντες οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι*); sie ist nur insofern eine beschränkte, als der Mensch selbst sie verachtet und verwirft; nur insofern eine bedingte, als sie keinen zwingt, sondern freie Zustimmung verlangt. Das ist die constante Lehre des N. T., und selbst viele Stellen des A. T. weissagen von dem Heil, das Allen anbrechen und erscheinen werde, wie denn die Apostel gar aus solchen Stellen argumentiren [1]). Von dieser Seite her kann also kein Einwand wider die Kindertaufe gemacht werden; um so weniger als sich Aussprüche in der Schrift finden, welche *expressis verbis* die Kinder miteinschliessen Matth. 18, 5—6. und 10—11. 19, 14—15. Act. 2, 39. — Damit ist denn zugleich ausgesprochen, dass Alle ohne Ausnahme, also auch die Kinder, des Heils bedürfen; denn man wird doch Gott nicht solche Thorheit aufbürden, dass Er Jemandem etwas als demselben nothwendig darbiete, was dieser schon hat und daher nicht bedarf. Wollte sich Jemand auf Luc. 5, 31—32. berufen, als ob es in Wirklichkeit Gesunde und Gerechte gebe, die des Heils in Christo nicht bedürften zur Seelen Seligkeit; so müssten wir dem das Verständniss jener Stelle in ihrem nächsten, sowie im Zusammenhange der Schrift überhaupt absprechen [2]); wie wir es denn auch für ein gänzliches Missverstehen der heil. Schrift ansehen müssen, wenn man sich auf Matth. 18, 2—4. beruft, um daraus die Unschuld der Kinder, nämlich ihr Nichtbedürfniss des Heils in Christo zu beweisen [3]), sintemal diese Stelle ganz und gar nicht im All-

1) Z. B. Act. 10, 43. 13, 46—47. Röm. 4, 16—18. 15, 8—12. u. a.

2) Vergl. indess. Olshausens Comm. I. S. 310 u. 311.

3) Soll nämlich „Unschuld" der Kinder nur ihr „Nichtverhärtetsein in der Sünde" bedeuten und nicht eben das „Nichtbedürfniss der Erlösung"; so hat die Berufung auf diese Stelle gegen der Kinder Taufe gar keinen Sinn. Sehr naiv (oder närrisch?) ist's, wenn Dr. Lange (*l. l.* S. 31) sagt: „Wie konnte Er (der Herr) jene ungetauften Kinder als Muster der Reinheit und

Digitized by Google

meinen einen Ausspruch über die sündliche oder unsündliche Natur, damit der Mensch geboren werde, abgeben will, oder als eine Lehrstelle darüber dasteht, sondern ihre bestimmte Beziehung und Beschränkung durch die Frage der Jünger (V. 1.) erhält. Es ist ja zudem klar genug der Ausspruch Christi Joh. 3, 3. 5—6. und des Apostels Röm. 3, 23. 5, 12. Ephes. 2, 3. (*καὶ ἤμεν τέκνα φύσει ὀργῆς, ὡς καὶ οἱ λοιποί* [1]) und hier haben wir Lehrstellen über das, was der Mensch von Natur und ausserhalb der neutestamentlichen Oekonomie ist. Auf dem Grunde der Schrift wird Jeder zugestehen müssen sowohl: dass die Gnade Gottes in Christo die Kinder mit einschliesst, als auch: dass diese derselben bedürfen, da sie das Heil nicht in sich haben und nicht aus sich selbst schaffen können; und könnten wir schon daraus folgern, dass die Kinder auch zur Taufe zuzulassen seien, als dadurch die Gnade und das Heil in Christo zuerst dem Menschen zu eigen gegeben wird; denn wir mögen das Gebot Matth. 28, 19., oder den Ausspruch Joh. 3, 5. ansehen, so können wir nicht anders, als fest behaupten, dass für uns hier auf Erden kein Einkommen in die Jüngerschaft des Herrn und somit in das Reich Gottes sei, ohne durch das Sacrament der Taufe [2]), wie denn dafür auch die ganze apostolische Praxis Zeugniss giebt. Indess möge genügen, hiemit die Allgemeinheit der Gnade und das Heilsbedürfniss der Kinder im Allgemeinen aus der Schrift dargethan zu haben. —

Wir wenden uns nun zu der Frage, ob vielleicht die Taufe selbst, als solche, nach der Lehre der Schrift nur für Erwachsene bestimmt ist und darum die Kinder nicht zuzulassen sind. Die Gegner verlangen, dass wir ihnen ein klares Gebot der Kindertaufe nachweisen sollen; aber wir fragen: „mit welchem Rechte verlangen sie das?“ und sind vielmehr der Meinung, dass es an ihnen ist, ein Verbot

---

Unschuld darstellen“ u. s. w., und dann S. 96 doch behauptet, die Kinder seien rein fleischliche Wesen; was denen der heil. Geist solle? — ! —

1) Vergl. Rückerts Comm. z. d. St. S. 88 und 89. und Olshausens Comm. IV. S. 180 und 181. — Hinweisen wollen wir noch auf 1 Mos. 8, 21. Hiob 14, 4. 15, 14—15. Ps. 51, 7. 143, 2. Matth. 16, 26. 19, 26. Act. 4, 12.

2) Vergl. §. 3. unserer Untersuchung.

Digitized by Google

derselben, aufzuweisen; denn das allein und nichts Anderes könnte uns widerlegen, da wir eben aus dem Zweck und ganzen Zusammenhange der Heilsökonomie, sowie aus bestimmten Aussprüchen der Schrift argumentiren und darnach für die Kindertaufe uns erklären müssen. Freilich ein bestimmtes Gebot der Kindertaufe etwa der Art, dass der Herr gesagt hätte: *μαθητεύσατε τὰ τέκνα, βαπτίζοντες αὐτὰ*, oder Matth. 28, 19. hinter *πάντα τὰ ἔθνη* ein *καὶ τὰ τέκνα* hinzugefügt hätte, haben wir nicht im N. T.; aber ein solcher Zusatz, oder ein derartiges Gebot war auch nicht entfernt nöthig, da das allgemeine Gebot das besondere *implicite* beschliesst [1]). — Wie lächerlich es ist, ungeachtet dieses allgemeinen Gebotes, alle Völker zu taufen, noch das besondere, dass auch die Kinder mitgemeint seien, zu fordern, liegt auf der Hand, wenn man die Weiber von der Taufe ausschliessen wollte, weil für sie kein besonderes Gebot der Taufe gegeben sei [2]). — Wir fragen aber getrost: wer giebt Dir das Recht, die Kinder auszuschliessen, wenn der Herr befiehlt, alle Völker zu taufen, und bezeugt, dass der Mensch, als solcher, wie er einmal ist von Natur, nicht ins Reich Gottes kommen könne, so er nicht aus dem Wasser und Geist geboren sei, dieweil Fleisch sei, was vom Fleische geboren? Ist das Kind etwa kein Mensch? oder gehören die Kinder vielleicht nicht zu den Völkern? [3]) sind sie etwa ihrer natürlichen Geburt nach nicht Fleisch vom Fleische geboren? — Wenn nun aber der Herr nicht nur, den Kindern

---

1) Lange (*l. l.* S. 43.) freilich behauptet: „Matth. 28, 19 wird, wie an allen andern Stellen der heil. Schrift, als Bedingung das *μαθητεύειν*, sowie Marc. 16, 15—16. das *κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον* und *πιστεύειν* vorausgesetzt. An eine Empfehlung der Kindertaufe konnte Christus ohne diess nicht denken." — Aber solches Gerede widerlegt sich selbst. Heisst das, die Schrift auslegen aus der Schrift? —

2) Warum doch schliessen wir nicht die Weiber vom heil. Nachtmahl aus, so der Herr dasselbe doch nur seinen Jüngern reichte, und nicht auch den Weibern, die treu und gläubig Ihm anhingen, auch kein besonderes Gebot gegeben hat, dass dies Sakrament den Weibern gleichwie den Männern zugehören solle? —

3) Nach Lange (*l. l.* 77.) soll *ἔθνη* Matth. 28, 19. eigentlich „Heiden" bedeuten; — ei, so bedeutet wohl *πᾶσα κτίσις* Marc. 16, 15. die „Erwachsenen"? —

Digitized by Google

zu wehren, verbietet; sondern auch geradezu gebietet, dieselben zu Ihm zu bringen Matth. 19, 14. und darnach eine bestimmte Art und Weise, wie alle Menschen zu Ihm gebracht werden sollen, Matth. 28, 19. feststellt und anordnet; wer mag uns des Unrechts zeihen und züchtigen, wenn wir unsere Kinder eben auf die vom Herrn selbst verordnete Weise zu Ihm bringen? Wir meinen, Er, der unsere Weisheit und Gerechtigkeit ist (1 Cor. 1, 30.), würde sicherlich selbst oder durch seiner Apostel Mund, — wäre Solches Unrecht, diesem durch irgend einen bestimmten Ausspruch gewehrt haben [1]), gleichwie dem unwürdigen Gebrauch des heil. Abendmahls durch klaren Ausspruch gewehrt ist (1 Cor. 11, 27—30.) — Die Taufe ist gleichsam die Thür zum Reiche Gottes, und dieses ist auch der Kindlein, d. h. sie haben es nicht als solche, sollen aber Theil haben an demselben, indem sie zu Christo gebracht werden; die Taufe ist eben das Sacrament, dadurch erst die Gemeinschaft mit dem Herrn geknüpft wird, und dieser sollen auch die Kindlein theilhaftig werden; die Taufe ist ein reiner Gnadenact, an welchem, seit das Evangelium erschienen ist, nun auch die Kinder participiren sollen, gleichwie im A. B. befohlen war, auch den Kindern schon die Beschneidung, welche das Vorbild der Taufe ist (Col. 2, 11—12.) zu ertheilen 1 Mos. 17, 10—14., Grund deren auch der Kinder die Verheissung war, dem Abraham gegeben, so wie gleicherweise befohlen war, den Kindern das Gesetz zu schärfen 5 Mos. 32, 46. — „Aber", sagen die Gegner, „es finde sich doch in der apostolischen Praxis kein Beispiel, dass Kinder getauft seien." Wir müssen zugeben, dass keine diserte Stelle darüber im N. T. vorkommt; aber gleicherweise müssen die Gegner zugeben, dass sie das Gegentheil eben sowenig aus der Schrift beweisen können. Immer aber steht es dahin, ob nicht da, wo ganze Familien getauft wurden (z. B. Act. 16, 15. 33. 1 Cor. 1,

---

1) Mit Recht bemerkt Lisco (christl.-apostol. Glaubensbekenntniss S. 237.): „Wäre die Kindertaufe dem Sinne des Herrn zuwider, so würde der heil. Geist, der in alle Wahrheit leitet, vor solchem wesentlichen Missbrauche die Gemeinde des Herrn geschützt haben."

Digitized by Google

16. [1]), auch Kinder unter den Täuflingen gewesen sind. Wenigstens kann uns doch nicht bewiesen werden, noch ist's wahrscheinlich, dass, wo Familien getauft wurden (und die in den genannten Stellen angeführten Familientaufen sind ohne Zweifel nicht die einzigen, welche im apostolischen Zeitalter vorkamen) diese immer gerade und nur aus Erwachsenen bestanden haben. — Ja, wir sind nicht abgeneigt, in der Stelle Act. 2, 39. eben ihrem Zusammenhange nach eine indirecte Aufforderung, auch die Kinder taufen zu lassen, anzunehmen. Was hindert uns zu denken, dass unter der Menge (Act. 2, 6.) manche Väter und Mütter waren mit ihren Kindern und, da ihnen das Wort durch's Herz ging (V. 37.), eben auf jenes Wort hin des Apostels (V. 39.) für sich und ihre Kinder die Taufe verlangten? Wir sagen nicht, dass es also gewesen ist; aber die Möglichkeit wird uns niemand abstreiten können, und thun wir der Stelle, wie überhaupt der Schrift, keinen Zwang an, wenn wir uns die Sachlage so vorstellen. Wenigstens als nichtapostolich kann die Kindertaufe nicht erwiesen werden [2]). Vielmehr können wir uns gar nicht denken, dass die Apostel die Kinder, innerhalb der christlichen Gemeinden geboren, ohne Taufe aufwachsen zu lassen geduldet oder gar befohlen haben sollten. Das scheint uns durchaus mit der apostolischen Anschauung der neutestamentlichen Oekonomie zu streiten. Aber es tritt uns auch eine Stelle entgegen, daraus uns die Kindertaufe mit Nothwendigkeit gefolgert werden zu müssen scheint. Nämlich Ephes. 6, 1. (vergl. 1 Joh. 2, 13.) vermahnt der

---

1) Vergl. Olshausens Comm. III. S. 488. — οἶκος ist wohl nicht „Hausgesinde", wie Luther übersetzt, sondern vielmehr „Familie." —

2) Wenn Neander (K. G. I. S. 362.) sagt: „dass Christus die Kindertaufe nicht eingesetzt hat, ist gewiss"; so ist damit, genau genommen, nichts gesagt. Ist es nicht genug, dass Christus die Taufe für Alle eingesetzt hat, ohne eine einige Ausnahme zu machen? Consequent könnte man dann auch sagen: Christus hat ja die Männertaufe, die Weibertaufe, die Taufe der Alten nicht eingesetzt, also u. s. w." Die Aussprüche der K. V. mögen bei ihnen selbst oder in den Handbb. der K. G. nachgesehen werden, z. B. bei Neander I. S. 362. ff. Wenn indess Tertullian christl. Unterricht (nicht einerlei mit der ersten Berufung durch die Predigt) verlangt ohne auf Grund empfangener Taufe, so scheint uns das eine Verkehrung der christlichen Heilsordnung.

Digitized by Google

Apostel *τὰ τέκνα* (darunter doch nicht Erwachsene zu verstehen sind, wie V. 4 zeigt, noch solche, die nicht zu den *ἁγίοις καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, vergl. 1, 1., gehört hätten), dass sie ihren Aeltern gehorchen sollten *ἐν κυρίῳ* [1]). Dass nun der Apostel hier unter dem *κύριος* eben Christum, den Mittler und Heiland, der da mächtig macht (Phil. 4, 13.), der ja nach neutestamentlichem Ausdruck der *κύριος κατ' ἐξοχήν* ist, verstehet, wird Niemand in Abrede stellen. Der Zusammenhang der Stelle, des Briefes und der ganzen Paulinischen Darstellung verlangt es. Wie aber kann der Apostel Kinder, die noch nicht des Herrn waren, nicht in Seiner Gemeinschaft standen, vermahnen: „*ὑπακούετε — ἐν κυρίῳ*“? wie kann er solche Kinder zu den *πιστοῖς ἐν X. I.* rechnen? — Wir müssen hier nothwendig an getaufte Kinder denken; denn in der Taufe erst wird der Herr Christus angezogen (Gal. 3, 27.), und nur wo dies geschehen, ist möglich, etwas in dem Herrn zu thun [2]). — Nach dem bisher Erörterten kann also auch von Seiten der Taufe selbst und ihres Gebotes, sowie der apostolischen Praxis, kein gegründeter Einwand gegen die Kindertaufe vorgebracht werden. Denn was die Stelle 1 Cor. 7, 14 ff. betrifft; so kann diese nicht als Beweis gebraucht werden, dass das Taufen der Kinder im apostolischen Zeitalter nicht Statt gefunden habe. Die Stelle hat zwar keine Beziehung auf die Taufe und bespricht nur das, was durch das natürliche Verhältniss der Eheleute und ihrer Kinder gegeben ist, wie der ganze Zusammenhang und besonders V. 16 zeigt [3]). — Aber es kann auch der

---

1) Rückert (Comm. S. 250.) verflacht den Sinn dieses Wortes und nimmt ihm das specifische Moment, indem er es in der allgemeinen Bedeutung „religiöse Gesinnung“ fasst. —

2) S. Pelts Mitarbeiten Jahrg. IV. Heft 2 S. 157. —

3) Evangel. K. Z. 1829. No. 87. S. 690. „Wissen wir nicht, dass der Mann durch das gläubige Weib geheiligt wird, wenn er anders einwilligt, in der Ehe mit ihr zu verbleiben, — und eben so auch die Kinder durch die Aeltern die äussere Reinigkeit erlangen können, die freilich ohne die geistliche die Seelen nicht erretten kann, aber deswegen keineswegs gleich Null ist?“ Vergl. die treffliche Auseinandersetzung der Stelle in Harless Zeitschrift 1841. II. Heft 1, S. 16—17. — Es ist wohl nicht zu unterschreiben, was (Pelts Mitarbeiten Jahrgg. IV. Heft 2, S. 157.) gesagt wird, dass „entweder alle Erklärungen dieser Stelle ungenügend seien, oder schon in der apostolischen Zeit die Kindertaufe Statt gefunden habe“, sofern nämlich diese auf jene Stelle basirt wird.

Digitized by Google

Apostel an dieser Stelle den Kindern keine *ἁγιωσύνη* beilegen wollen, welche sie der Taufe überhöbe, diese für sie unnöthig machte; denn wie sollten wir damit reimen, was er an andern Stellen über das natürliche Wesen des Menschen, und z. B. Ephes. 5, 25—27. Tit. 3, 5 über den Weg znr Seligkeit, über die Taufe sagt? Der durch den Geist der Wahrheit in die Wahrheit geleitete Apostel kann sich doch nicht widersprechen, zumal in den Fundamentalartikeln der christlichen Heilslehre?! —

So müsste denn in den Kindern selbst und ihren Verhältnissen der Grund liegen, und daher werden denn auch vorzugsweise die Einwendungen gegen die Kindertaufe genommen. Betrachten wir auch die! — Hier müssen wir nun freilich zuvörderst bemerken, dass wir das Taufen solcher Kinder und Säuglinge, die ganz und gar ausserhalb der christlichen Kirche geboren werden und alles Unterrichtes im Evangelio nach ihrer Taufe ermangeln würden, nicht nur nicht billigen, sondern schlechthin verwerfen müssen [1]); denn solche Taufe wäre offenbar gegen das authentische Gebot des Herrn, nach welchem auch die Unterweisung Statt haben soll, so die Taufe geschehen ist; denn es heisst Matth. 28, 19—20.: *μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς — διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα, ὅσα ἐνετείλαμεν ὑμῖν.* Wir haben es hier nur mit der Taufe solcher Kinder zu thun, die inmitten der christlichen Gemeinschaft geboren werden. Da könnte es nun zunächst scheinen, als bedürften solche Kinder, wenn auch des Heils, der Gnade, so doch eigentlich der Taufe nicht, dieweil christlicher Unterricht und christliche Erziehung vorausgesetzt wer-

1) Evangel. K. Z. 1829. No. 87. S. 689. „Dass eine Taufe, wie z. B. die, die manche katholische Missionare den Wilden und ihren Kindern ertheilten, wenn sie für einen Augenblick auf ihre Schiffe kamen, Frevel sei, ist gewiss. Eine ganz andere Bewandtniss hat es mit den in einem christlichen Staate geborenen Kindern, oder vielmehr mit allen Kindern, von denen man mit Wahrscheinlichkeit hoffen darf, sie werden eine christliche Erziehung erhalten." — Andrerseits müssen wir dem beistimmen, was Oster (*l. l.* S. 58. ff.) sagt, dass nämlich das subjective Richten zu vielen Missgriffen führt, und es verkehrt ist, die Wiedergeburt verlangen zu wollen vor der Taufe, da jene ja erst mittelst dieser geschehen kann. Die Taufe kann und sollte eintreten, wo die Frucht derselben menschlicher Weise zu hoffen steht. —

Digitized by Google

den könne, dadurch denn die Kinder hinlänglich in die Heilsökonomie eingeführt und im Evangelio befestigt werden mögten. — Wir, unsrer Seits, wollen weder den Einfluss, noch die Nothwendigkeit christlicher Unterweisung und Erziehung leugnen, sondern vielmehr hier an beides recht ernstlich erinnert haben; nichtsdestoweniger aber müssen wir dafür halten, dass jene Meinung aus einer argen Verkehrung der Dinge hervorgeht. Die Taufe ist ja weder etwas bloss Symbolisches, wie wir hoffen nachgewiesen zu haben, noch etwa nur ein äusserliches Erkennungszeichen der Christen, sondern ist eben jener Act, dadurch primitiv dem Menschen alle heiligen Güter, deren Pfleger Christus ist (Hebr. 8, 2), zugeeignet und zugetheilt werden, und wird der Mensch solcher hier nicht theilhaftig ohne Taufe (Joh. 3, 5. Act. 2, 37—39. *coll.* Ephes. 5, 26—27. Tit. 3, 5. Gal. 3, 27.). Angenommen also, dass auch christliche Unterweisung und Erziehung Statt finden könnte, obgleich nach unserm Dafürhalten solche nur auf dem Grunde der an den Kindern vollzogenen Taufe Statt finden kann [1]); so wird dadurch der Mensch doch nicht wiedergeboren zum ewigen Leben, und haben Menschen überall nichts zu geben, die eigne oder Anderer Seele zu lösen und selig zu machen (Matth. 16, 26. Ps. 49, 8—9. Matth. 19, 26.). Nun ist aber kein anderer Anfangspunkt des Heils und der Gemeinschaft Gottes von dem Herrn gesetzt, als eben die Taufe, und müssen wir's doch wohl Ihm überlassen, Weg und Mittel zu bestimmen, darauf und dadurch der Mensch Seiner Gnade theilhaftig werden soll. Und reichte überhaupt der Unterricht und die Verkündigung aus, was hätte es der Taufe bedurft, zumal für die Erwachsenen, die ja um so viel eher und leichter den Unterricht sich aneignen mogten, und nun gar zur Zeit der Apostel, da diese ein so grosses Mass der geistlichen Gaben empfangen hatten? Nein, die Taufe war noth, damit ein neues Lebensprincip in den Menschen käme eben in und mit der Gabe des heil. Geistes; denn es muss ein Grund da sein, soll gebauet werden. Die Auslegung und Bezeugung des

1) Vergl. auch Oster *l. l.* S. 143. ff. —

Digitized by Google

Wortes durch Menschen reicht nicht hin; wir müssen den Geist haben, der in uns das Wort bezeuget und auslegt, oder es bleibt uns doch verschlossen. Der Unterricht im Evangelio ist nothwendig, aber nothwendiger die Taufe, gleichwie das Wort noth ist, nöthiger aber der Geist; denn dieser ist's, der durch jenes in die Wahrheit leitet und lebendig macht zum ewigen Leben. —

Will man aber von der „Unschuld" der Kinder einen Grund hernehmen, als ob sie der Taufe nicht bedürften; so haben wir darauf schon geantwortet und wiederholen nur, dass die Schrift von einer Unschuld, die des Heils in Christo entbehren könnte, nichts weiss — (Joh. 3, 6. *τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστι*, zusammengehalten mit Röm. 8, 5. *οἱ γὰρ κατὰ σάρκα ὄντες τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν* ff. und 1 Cor. 2, 14., wo das *ψυχικὸς ἄνθρωπος* eben als Gegensatz des *πνευματικὸς*, des aus dem Geist Wiedergeborenen zu fassen ist), — sondern das natürliche Leben von seinem Ursprunge an als ein mit der Sünde behaftetes, als ein unreines darstellt[1]), und indem sie Alle ohne Ausnahme als der Erlösung bedürftig erklärt, somit auch Alle, Reich und Arm, Vornehm und Gering, Gross und Klein, Greis und Kind, im Taufgebot befasst, da sie die Taufe als erste nothwendige Bedingung der Jüngerschaft Christi, der Reinigung, der Theilnahme am Reiche Gottes, des Seligwerdens hinstellt. — Eben so weisen wir den Einwand zurück, der wohl in der Form einer Gegenfrage auftritt, ob denn alle die Kinder, welche ohne Taufe bleiben und dahinsterben (was sie doch nicht verschuldet haben) verloren und verdammt sein sollen[2])? —

---

1) Spricht der Herr doch auch in Beziehung auf die „unschuldigen" Kinder das Wort Matth. 18, 11. (*ἦλθε γὰρ κ. τ. λ.*), und ist der Tod, der Sünden Sold (Röm. 6, 23. 5, 12.), doch auch zu den Kindern durchgedrungen, und weiset dies doch auf einen von der Sünde afficirten Naturzustand, da man den Kindlein und Säuglingen schwerlich actuelle Sünde zuschreiben wird! — Wir verweisen indess auf Sartorius Apologie des 2ten Art. der A. C., sowie auf einen Aufsatz in der Evangel. K. Z. 1829. No. 71. u. 72: „Einige Gedanken über die sogenannte Erbsünde", u. s. w. auf Petri's „Wort vom Kreuze," 2te Predigt, Theil 1, die schon oben angeführten Schriftstellen und Sartorius L. v. d. heil. Liebe S. 84 ff.

2) So sagt Bellarmin: „*fide catholica tenendum est, parvulos, sine baptismo decedentes, absolute esse damnatos*" und beruft sich auf Joh. 3, 5., wogegen Börner mit Recht bemerkt: „*quae (verba) vero non de absoluta,*

Digitized by Google

Einmal gehört die Frage, als eine vorwitzige, gar nicht hieher, denn sie geht über das Gotteswort hinaus; sodann kann um ihretwillen das klare Gebot des Herrn, Alle zu taufen und also zu seinen Jüngern zu machen, nicht dahin fallen. Wir mögen es doch getrost dem Herrn überlassen, was das Loos der ungetauften Kinder sein wird. Der wird sich schon verantworten und sich als gerecht erweisen in allem seinen Wort und Werk und überwinden, wenn Er gerichtet wird (Röm. 3, 4.). Aber mit der Art Fragen und Einwürfen kommen gern die vornämlich, welche selbst die Vernunft nicht gefangen geben wollen in den Gehorsam Christi, und überhaupt lieber auf das, um was sie sich nicht zu kümmern haben, sehen, als dass sie den Blick in sich selbst kehren und sehen nach dem eignen Wesen, Glauben und Gehorsam. Schaffe doch ein Jeder seiner eignen Seelen Seligkeit durch treues Bleiben an des Herrn Rede (Joh. 8, 31—32.) und in der Apostel Lehre (Act. 2, 42.), — die Sorge ist noth, ernst und gross genug; — so mag er alles Andere dem Herrn (Jes. 49, 15.) schon überlassen. —

Aber es ist am Ende Alles, was wir bisher als Einwand gegen die Kindertaufe kennen gelernt haben, auch nicht der Hauptgrund, weshalb man sich sogar sehr dagegen sträubt; sondern das ist's vornämlich, dass man nicht absehe, was die Taufe dem unmündigen Kinde nützen solle. Man sagt, es sei ja Schriftlehre und Lehrsatz der protestantischen Kirche, dass das Sacrament ohne Glauben von Seiten des Empfangenden auch des Segens für diesen ermangele, und Glauben habe das Kind nicht und könne es nicht haben. Diese Rede, wie sie gewöhnlich gemeint ist, spricht entweder dem Kinde die Empfänglichkeit ab, oder raubt ausserdem noch dem Sacramente seine objective Kraft und macht es zu einem bloss äusserlichen Ritus. — Dass wir nun auf dies Letzte zuerst

---

sed ordinata baptismi loquuntur necessitate. Componenda sunt cum dictis Christi verbis ea, quibus Marc. 16, 16. *non baptismi privationem, sed solam ἀπιστίαν damnationis causam esse, Salvator docet*" (*Institt. theol. symbol. p.* 575.), womit jedoch die Unnöthigkeit der Taufe nicht entfernt behauptet wird. Vergl. Harless Zeitschr. 1841. H. 3. S. 157. ff. und Oster *l. l.* S. 54—56.

Digitized by Google

antworten, so lässt sich die Auffassung der Taufe, als eines blossen Ritus, aus der Schrift gar nicht rechtfertigen, wie wir §. 1. und 2. unserer Untersuchung hinlänglich dargethan zu haben glauben. Gewiss wird das Heil in Christo, welches uns durch Wort Gottes und Sacramente dargeboten wird, von Seiten des Menschen allein durch den Glauben angeeignet; damit aber kann unmöglich dem Wort und den Sacramenten ihr objectiver Inhalt und eine ihnen beiwohnende Kraft abgesprochen werden, und es ist gewisslich falsch, zu behaupten, das Wort und die Sacramente seien durchaus nutzlos und nichts, wo der Glaube nicht schon da sei, und setze also diesen immer auch schon voraus [1]). Ei, wie und wo-

---

1) Wenn *Dr.* Lange (*l. l.* S. 21.) behauptet, dass es Grundlehre unsrer Kirche sei: „das Sacrament werde nur durch den Glauben ein wahres Sacrament", so ist das nicht wahr. Freilich lehrt und behauptet unsre, d. h. die Lutherische Kirche, dass die Sacramente den Glauben fordern, ohne jedoch über Grad, Stufe und Mass des Glaubens irgend etwas zu bestimmen, eingedenk des Wortes Matth. 12, 20. Joh. 6, 37. Marc. 9, 40.; aber sie macht das Sacrament als solches nicht entfernt vom Glauben abhängig derweise, dass durch diesen erst das Sacrament zum wahren Sacrament werde, sondern hält an dem Augustinischen „*Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*," wie sie nach der Schrift musste. *Conf. Aug. Art.* 13. „*Sacramenta sunt signa et testimonia voluntatis Dei erga nos, ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur. Utendum est sacramentis ita, ut fides accedat*" etc. Das Sacrament bleibt, was es ist, bleibt ein wahres Sacrament, es werde gläubig oder ungläubig empfangen, gleichwie ein Rock ein Rock bleibt, ob Du ihn anziehest, dass er Dich bedecke und wärme, oder ob Du ihn mit Füssen trittst. — So heisst es bezüglich der Taufe im *Catech. mai. ed. Hase* (*p.* 538.): „*Ipse enim Deus baptismum suo honestat nomine suaque virtute confirmat. Eam ob rem non tantum naturalis aqua, sed etiam divina, coelestis, sancta et salutifera aqua — habenda et dicenda est, hocque non nisi verbi gratia, quod coeleste ac sanctum verbum est — siquidem omnem Dei virtutem et potentiam in se habet comprehensam. Inde quoque baptismus suam accipit essentiam, ut sacramenti appellationem mereatur.*" (*p.* 541.): „*Citra fidem nihil prodest baptismus, tametsi per sese coelestis et inaestimabilis thesaurus esse negari non possit.*" (*p.* 545.): „*Deinde hoc quoque dicimus, nobis non summam vim in hoc sitam esse, num ille, qui baptizatur, credat nec ne; per hoc enim baptismo nihil detrahitur.*" Wenn es nun S. 549 heisst: „*Porro autem absente fide nudum et inefficax signum tantummodo permanet*"; so sind diese Worte nach ihrem Zusammenhange mit dem ganzen Artikel zu verstehen und haben dann ihre volle Wahrheit nach Marc. 16, 16. *Jo. Gerhard:* „*Inter fidem dispensantis et accipientis quoad constitutionem essentialem sacramenti nihil interest.*" S. Rudelbachs Grundveste der Lutherischen Kirchenlehre u. s. w. S. 58. Freilich mögte der Glaube die Sacramente erst zu wahren Sacramenten machen, wenn sie nichts wären, als was *Dr.* Lange aus ihnen macht. Er sagt (*l. l.* S. 61.): „Sacramente sind symbolisch-religiöse Handlungen, welche die sinnbildlichen Darstellungen religiöser Ideen bezwecken." Da hat denn freilich das Sacrament keinen rea-

Digitized by Google

durch kommt denn der Glaube in den Menschen? und wozu sind das Wort Gottes und die Sacramente noch nöthig, wenn ohne sie der Glaube da sein kann, schon da ist? — Nur, „damit dieser bewahrt und gestärkt werde“? Aber so der natürliche Verstand und die natürliche Kraft des Menschen an ihnen selbst hinreichen zu dem Schwereren, nämlich den Glauben zu schaffen und zu wirken, — wie sollten sie nicht ausreichen zu dem Leichteren, den Glauben zu bewahren und völliger zu machen? — Nein, wir behaupten vielmehr, dass der Mensch von ihm selbst mit allem Vornehmen, Laufen und Wollen nicht zum Glauben kommt, er werde ihm denn von Gott gegeben, und haben guten Grund zu dieser Behauptung (Joh. 6, 29. Ephes. 1, 17 ff. Philipp. 1, 6. u. 29. 2, 13. Col. 2, 12. 2 Cor. 3, 5. Röm. 9, 16. 12, 3. 1 Cor. 12, 4—6. Ephes. 4, 7. Auch Stellen wie 1 Cor. 2, 5. 2 Cor. 4, 7. 5, 17—18. gehören hieher). Aber der Mensch kann widerstreben, verachten, hinter sich werfen, was ihm als Gnadenmittel dargeboten wird. Wohl wird die Kraft des Gotteswortes nicht erfahren als eine Kraft zur Seligkeit ohne durch den Glauben; aber damit wir glauben, bedürfen wir gleicherweise des Gottesworts (Röm. 10, 17. 1 Petr. 1, 23. Jac. 1, 18.), wie denn selbst der Gläubige immer zu beten hat: „Hilf meinem Unglauben!“ (Marc. 9, 24.). — Wenn nun der Glaube aber auf den heil. Geist als die *causa efficiens* zurückgeführt wird (1 Cor. 12, 3. 9. 11. vergleiche auch die vorhin angeführten Stellen) und nach Joh. 3, 5. keiner nur einmal hineinkommt in das Reich Gottes, ohne dass er aus dem Wasser und Geist geboren ist, und eben mit und in der Taufe der heil. Geist gegeben wird (Act. 2, 38.), durch den erst der Mensch Jesum seinen Herrn heissen kann (1 Cor. 12, 3.): so ist ja wohl klar, dass die Taufe den Glauben nicht als etwas schon Fertiges, sondern ihn nur in seinen Anfängen, in seinem Keime, in seiner Anlage voraussetzt, da er nun unter der Zucht des heil.

---

len, objectiven Inhalt. So aber lehrt die Schrift nicht, und aus ihr muss doch der Begriff gewonnen werden; nicht aber darf, was das N. T. über Taufe und Nachtmahl beibringt, nach einer selbstgemachten und beliebigen Satzung vom Sacrament gedreht und gezwängt werden (Matth. 15, 9.). Vergl. Harless Zeitschr. 1841. II. 3 S. 141. —

Digitized by Google

Geistes erst zum rechten, wahren, vollen, thätigen Glauben werden soll[1]). — Wie stellt sich doch Act. 2. die Sache heraus? — Wer mag denn behaupten, dass die Menge durch die kurze Verkündigung schon zu dem vollen Glauben, ja nur einigermassen zu demselben gekommen sei? Freilich — sie glauben das Wort, d. h. sie verlachen und verachten es nicht, sondern nehmen es gern an, denn sie sind durch dasselbe erregt und bewegt worden (V. 41. Das *οἱ μὲν οὖν ἀσμένως ἀποδεξάμενοι* weiset doch wohl noch auf keine *πίστις explicita?)*; aber der Apostel antwortet auf die Frage: „Was sollen wir thun?" ganz einfach: „Thut Busse und lasse sich ein Jeglicher taufen —, so[2]) werdet Ihr empfahen die Gabe des heiligen Geistes!" und durch diesen eben wird ja der Glaube gewirkt. Der Apostel nimmt den Leuten nicht erst ein Glaubensbekenntniss ab, dadurch die Vollziehung der Taufe an ihnen bedingt sei. Natürlich, eine Empfänglichkeit, eine Geneigtheit, eine Disposition zum Glauben setzt die Taufe voraus und muss sie voraussetzen; sonst aber ist sie eben der Gnadenact, dadurch der Mensch recht eigentlich erst in Stand gesetzt wird zu glauben und durch den Glauben ein Hausgenosse Gottes und Bürger mit den Heiligen zu werden[3]). Diese Disposition nun war bei Jenen (Act. 2.) vorhanden, weiter aber nichts, und der Apostel wartet nicht erst, bis Jene Busse gethan, sondern tauft sie ohne Weiteres, damit sie der himmlischen Güter theihaftig werden — *εἰς ἄφεσιν ἁμαρ-*

---

1) Harless Zeitschr. 1841. II. 3. S. 160. „Nicht weil die Kinder glauben, werden sie getauft, sondern damit sie glauben." *Boerner l. l.* S. 567.: „*Et infantes quidem per baptismum regenerantur, id est, viribus credendi donantur, tum vero, excitata in eis fide, bonorum omnium regni coelestis participes redduntur.*" —

2) Das *καὶ* zeigt hier allerdings die Folge an und weiset auf deren Ursache zurück (vergl. *Wahlii Cl. in N. T. s. v. καὶ 1. I. A. f. aa.* S. 774.) und dient hier etwa nicht zu einer blos losen, ungefähren Verbindung. —

3) Wenn nur die getauft werden sollen, welche den Glauben schon haben, wer mögte dann taufen? Wer ist Richter darüber? Wir müssten uns beständig auf das äussere Bekenntniss verlassen, und wie leicht, wie oft trügt das! Luther (bei Löhe *l. l.* S. 24.) sagt: „Darum auf dass die Taufe bestehe und uns gewiss sei, hat Er sie nicht gegründet auf unsern Glauben, weil derselbe ungewiss ist und wohl kann falsch sein, sondern auf sein Wort und Ordnung, dass sie muss recht sein und bleiben, und nichts schwächer noch geringer wird, obgleich der Glaube nicht da ist." Vergl. S. 77. ff. desselben Buches.

Digitized by Google

τιῶν, die ja erst durch den Glauben angeeignet wird, und zum Empfang des heil. Geistes[1]). Es macht also nicht der Mensch erst durch seinen Glauben die Taufe zu einer Gnadenhandlung, sondern die Taufe ist eine solche und soll aus dem Menschen ein Geschöpf der Gnade machen[2]). — So fragt sich denn nur, ob das Kind für solche Gnadenhandlung empfänglich, und fähig ist, die Einwirkung des heil. Geistes zu erfahren. Und warum sollte es das nicht sein? Ist das Kind denn nicht eine lebendige und wenn gleich unentwickelte, doch schon vernünftige Seele? Der Mensch, als solcher, ist doch göttlichen Geschlechts (Act. 17, 28—29.), und der Herr spricht eben von den Kindlein, dass das Himmelreich ihr sei, und befiehlt, dass man ihnen nicht wehren, sondern dieselben zu Ihm bringen solle Matth. 19, 14.; Er legt die Hände auf sie und segnet sie, dass sie gesegnet seien: so müssen dieselben doch wohl fähig und empfänglich sein für das Reich Gottes[3]), wenn auch die subjective, die persönliche Aneignung erst später eintritt[4]). Dasselbe liegt ausgesprochen in Ps. 8, 3. verglichen mit Matth. 21, 15—16. — Ja, Matth. 18, 6. spricht der Herr das merkwürdige Wort: ὃς δ' ἂν σκανδαλίσῃ ἕνα τῶν μικρῶν τούτων, τῶν πιστευόντων εἰς ἐμὲ[5]), wo ja eben die πίστις nicht als entwickel-

1) Vergl. Harless Zeischr. 1841. II. 1. S. 18.

2) Luther (bei Löhe *l. l.* S. 32.): „Was die Taufe beide mit ihrem Wesen und Kraft ist, das ist ganz und gar Gottes Werk, dazu wir nichts überall thun oder vermögen u. s. w. Darnach aber, wenn Du sie also empfangen hast, gehört Dir, darauf zu sehen, wie Du glaubest und der Taufe recht brauchest." — Freilich kommt im N. T. eine Stelle vor, da der Glaube vor der Taufe gefordert wird *Act.* 8, 37. — Allein abgesehen davon, dass von mehren Kritikern gerade dieser Zusatz für unächt gehalten wird (s. Morus Comm. P. I. S. 216. u. Olshausens Comm. II. S. 746.), so erklärt sich die Frage (und Forderung) des Philippus leicht daraus, dass er, selbst kein Apostel, hier auch ohne Befehl und Aufsicht eines Apostels taufte und vielleicht nicht ohne die Scheu war, es in irgend Etwas dabei zu versehen. Uebrigens enthält die Stelle nicht entfernt irgend ein Lehrsatz, eine Norm, und kann dieser einzelne Fall um so weniger entscheiden, als wir weder in der ganzen apostolischen Praxis etwas Aehnliches weiter finden, noch irgend einen Ausspruch des Herrn oder der Apostel haben, dadurch wir gehalten wären, ein Glaubensbekenntniss vor der Taufe abzufordern. —

3) Es ist uns nicht ohne Bedeutung, dass sowohl bei Matthäus, als bei Markus παιδίον, bei Lucas sogar βρέφος steht, welche Wörter nur von kleinen Kindern, von Neugeborenen gebraucht werden.

4) Vergl. Olshausens Comm. III. S. 213.

5) Wenn wir auch mit Olshausen (Comm. I. S. 552.) das μικρός in seiner gegensätzlichen Beziehung zu μέγας anerkennen; so können wir es doch

Digitized by Google

ter Glaube gefasst werden kann, sondern nur als die rechte Empfänglichkeit und Disposition, als die willige Stimmung zum Glauben, als das „nicht wider den Herrn und darum für Ihn sein“ (Marc. 9, 40.). Eben in diesem Verstande hat auch das Wort V. 3. seine Bedeutung und Erklärung. Die Welt kann den Geist der Wahrheit nicht empfahen (Joh. 14, 17.); darum müssen Erwachsene umkehren und werden wie die Kinder, auf dass der Geist der Wahrheit in ihnen wirken könne Glauben und Wiedergeburt [1]). Die Stelle Marc. 16, 16. setzt allerdings den Glauben in Verbindung mit der Taufe; aber es ist diese Stelle doch jedenfalls im Zusammenhange der Schrift zu erklären, und was sie eigentlich als Lehre geben will, ist dies: dass die Taufe, ungeachtet ihrer Gnadengaben, für sich allein den Menschen nicht selig mache, sondern nur, wenn von Seiten des Menschen das Aufnehmen, Ergreifen und Bewahren dieser Gnadengaben, mit einem Worte — der Glaube hinzutrete. Dass aber die Taufe den Glauben als Voraufgehendes voraussetze und zur Bedingung eben des Empfängnisses der Taufe mache, sagt die Stelle keineswegs, wie überhaupt nichts über das „Früher“ oder „Später“, oder über das Maass des Glaubens. Somit kann diese Stelle nach unserm Dafürhalten nicht gegen die Kindertaufe angeführt und gebraucht werden. — Der Du aber das Kindlein etwa zu einem Klotz machen willst, der keiner Eindrücke und Einwirkungen fähig sei, — wie bestehest Du denn mit solchem Dichten vor dem, was Luc. 1, 15. 41. 44. geschrieben steht! [2]) Bist Du mit Deiner hohen Vernunft darüber hinaus und schüttelst den Kopf zu solchem Wort; so solltest Du wenigstens schweigen, wovon Du keinen Verstand hast,

---

nicht allgemein in dem Sinne „Wiedergeborener“ verstehen, sondern müssen seine Beziehung auf *παιδίον* behaupten, wofür der Zusammenhang so deutlich spricht (V. 5. *καὶ ὃς ἐὰν δέξηται* — V. 6. *ὃς δ' ἂν σκανδαλίσῃ* — *τούτων* und V. 10.). Gewiss ist V. 6. *τούτων* als *δεικτικῶς* gesprochen zu fassen, aber eben in Beziehung auf die Kinder. —

1) Vergl. Oster *l. l.* S. 95—101.

2) Vergl. auch Ps. 71, 5—6. Hos. 12, 4. — Petri (Lehrb. der Religion S. 171. §. 252. Anmerkg. 2.): „Noch ehe das Kind die Worte der Mutter versteht und, was diese ihm ist, begreifen kann, fühlt es schon den Zug der Liebe, der von der Mutter ausgeht, und giebt sich ihm hin, wie sein Lächeln bezeugt. In der Taufe wirkt aber eine höhere, als Mutterliebe.“

Digitized by Google

oder Du bist mithegriffen in dem Wort 1 Tim. 1, 7. — Vermag Gott dem Abraham aus den Steinen Kinder zu erwecken (Matth. 3, 9.), wie sollte Er nicht aus den Säuglingen und Kindlein solche erwecken können? — Will aber Jemand auf die Erfahrung sich berufen, als welche doch auf keine Wirkungen des heil. Geistes bei dem getauften Kinde hinweise; so ist diese Berufung wenigstens eine missliche. Geistliche Dinge wollen geistlich gerichtet sein, und wer den Geist nicht hat, der mag ihn auch nicht verstehen und erkennen; die nicht umgekehret und geworden sind wie die Kinder, wie sollen die sich auf Kinder verstehen? Wie manche Frucht wohl wirket die Taufgnade, der in der Taufe empfangene Geist bei den Kindlein, und wird von den ungeistlich gewordenen Aeltern nicht erkannt[1])! Freilich wollen wir nicht leugnen, dass oftmals solcher Frucht wenig oder gar nichts offenbar wird; aber haben wir davon den Grund etwa in einem Mangel und Unvermögen des Sacraments der Taufe und nicht vielmehr in etwas ganz Anderem zu suchen? Dass wir nur an Eins erinnern: können nicht die, welche zunächst als Haushalter der mancherlei Gnade Gottes an den Kindern bestellt sind und zunächst das Gebot nun haben, die getauften halten zu lehren alles Gebot des Herrn, — können nicht die Aeltern, wenn sie selbst den Glauben verleugnet und die erste Liebe verlassen haben, die Verderber ihrer Kinder werden, da schon, wenn nur die Leute schlafen, der Feind kommt und säet das Unkraut (Matth. 13, 25.)? *Exempla sunt in promptu, sed odiosa.* Und doch ist's auch eine Erfahrung, dass die Kinder selbst gottloser Aeltern fromm und heilig werden. Woher denn diese Erscheinung? soll uns die nichts gelten und kein Zeichen sein? — Wahrlich, geistliche Dinge wollen geistlich gerichtet sein. Wenn endlich Jemand mit *Dr.* Lange fragt: „Wozu dann noch Unterricht, wenn durch

---

1) *Catech. mai. pag.* 544. „*Puerorum baptismum Christo placere et gratum esse, suo ipsius opere abunde ostenditur, nempe quod Deus illorum non paucos sanctificavit, eosdemque Spiritu sancto impertivit, qui statim a partu infantes baptizati sunt. Sunt etiam hodie non parum multi, quos certis indiciis animadvertimus Spiritum sanctum habere*“ *etc.* Vergl. Cyprians Worte bei Oster *l. l.* S. 65. ff., — auch Petri vom Wort des Lebens, 16te Predigt, Theil 2. S. 184. —

Digitized by Google

die Taufe schon der Glaube gewirkt werde?“, so zeugt diese Frage von einer gänzlichen Verkennung des Glaubens. Dieser ist nicht wie ein Kleid, das in einer Kürze als ein Fertiges daliegt, sondern wie der Mensch selbst, ist auch der Glaube und überhaupt Alles in der Zeit ein Werdendes, ein sich fort und fort Entwickelndes, darum der Herr neben dem *βαπτίζειν* das *διδάσκειν* gebietet. Die *causa efficiens* des Glaubens ist immer der heil. Geist [1]); der Glaube aber muss immer weiter sich entwickeln und vollenden, von einer Stufe und Klarheit zur andern, bis er durch die Erlösung von allem Uebel in's Schauen übergeht; als eines Mittels zu dieser Entwickelung des Glaubens bedient sich der Geist des Unterrichts, d. i. der fortgehenden Verkündigung des Evangelii. — Warum, könnten wir mit demselben Rechte fragen, hörten die Apostel nicht auf, die Gemeinden, welche doch aus Getauften und Erwachsenen, aus Gläubigen bestanden, mündlich und schriftlich zu lehren, zu ermahnen, zu züchtigen; ja, ihnen Hirten und Bischöfe zu verordnen? Warum wird fort und fort in der christlichen Kirche das Evangelium gepredigt? — Nicht darum, weil überall kein Glaube da wäre, oder weil es mit dem heil. Geiste nichts wäre; sondern weil es des Herrn Ordnung ist, dass der Geist also dem Unglauben helfe, der sich ja immer in dem menschlichen Herzen findet neben dem Glauben, und diesen stärke. Mit jener Frage ist daher nichts gesagt noch bewiesen gegen die Kindertaufe. „Nun gut“, sprichst Du; „das Kind wird also getauft, damit es glaube; was aber nützt ihm die Taufe, so

---

1) Die Stelle Röm. 10, 17 ist nicht dagegen; denn der Apostel will in der ganzen Stelle V. 8 ff. nur die Mittel und Wege angeben, deren sich der Herr, welcher der Geist ist (2 Cor. 3, 17.), bedient, zu den Herzen der Menschen zu gelangen. Es ist ja immer der „andere Tröster“, in welchem, durch welchen der Herr kommt, schafft und wirket. Zudem ist in der Stelle von der ersten Berufung durch's Wort (V. 14—15.) die Rede, die als solche, ohne Taufe, noch nicht der Jüngerschaft des Herrn einverleibt; sodann ist die Wirksamkeit des heil. Geistes auch bei der Taufe durch das Wort bedingt, und ruhet endlich nach Matth. 28, 19—20 das *διδάσκειν* auf der durch die Taufe bewirkten Jüngerschaft, als auf seiner Grundlage. — Hatte doch Paulus selbst der Taufe sich unterziehen müssen; vergl. Olshausens Comm. III. S. 367. Nur können wir, um das hier beiläufig zu erinnern, nicht beistimmen, wenn Olshausen die Gabe des heil. Geistes von der Taufe bei Paulus trennt, worauf die geschichtliche Grundlage *Act.* 9 wenigstens durchaus nicht hinweis't. —

Digitized by Google

es alsbald nach derselben stirbt?“ — Antwort: solche Frage thut der Glaube im Ernste nicht; denn ihm ist's genug, dass der Herr geboten hat, die Kindlein zu Ihm zu bringen; geboten hat zu taufen, und ist der Zuversicht, dass alles Werk, nach des Herrn Gebot gethan, recht und segensreich ist an ihm selber. Uebrigens findet jene Frage in dem Wort Joh. 3, 5 und Matth. 19, 14 ihre volle Erledigung. Ja, wäre es nur, dass die Aeltern um so getroster und freudiger ihre Kinder sterben sehen könnten; so wollten wir schon darum bei der Kindertaufe bleiben, so lange wir nicht überwiesen werden, dass des Herrn Gebot dagegen ist. Haben wir bis jetzt doch Ursach, dasselbe für die Kindertaufe in Anspruch zu nehmen. —

So hat denn die Kindertaufe ihr gutes Recht. Der Gnadenrathschluss Gottes schliesst die Kinder nicht aus, ebensowenig das Taufgebot selbst; das Bedürfniss ist da, und die Taufe hat ihre Kraft auch für die Kinder, sowie diese wiederum fähig sind, dieselbe aufzunehmen, zu erfahren. Freilich wollen wir damit keineswegs unter den Heiden die Kindertaufe eingeführt wissen, wie schon erwähnt ist, sondern da, wo sie auf schon ergangener Berufung basirt und sich eine nachfolgende Pflege und Bewahrung der Gnadengaben durch Unterweisung im Evangelio und christliche Erziehung (Ephes. 6, 4.) voraussetzen lässt, also inmitten Derer, die schon der christlichen Gemeinde angehören. Da aber haben wir auch die Verpflichtung, den Kindern die Taufe nicht vorzuenthalten; denn nicht nur, dass wir nicht eigenmächtig mit den Ordnungen und Gaben des Herrn schalten können, sintemal wir nicht Herren, sondern zu Haushaltern bestellt sind, und dass es unnatürlich sein würde, unsern Kindern nur das Leibliche zu geben und in Bezug auf das Beste, die Gnadengaben unsres Gottes, ihnen zu wehren; sondern unsre Kinder gehören schon ihrem natürlichen Verhältnisse nach dem Volke des Eigenthums an und haben um deswillen ein Anrecht auch auf die Taufe; gleichwie unser, ist auch ihrer die Verheissung, als Derer, die kraft des christlichen Verbandes, darin sie geboren, auch schon zu den Herzugerufenen gehören; denn auch der Teig ist heilig, so der An-

Digitized by Google

bruch heilig ist (Röm. 11, 16), womit der Apostel, wie der Zusammenhang der Stelle deutlich zeigt, eben nur das Anrecht auf die Erlösung und das Heil in Christo, keineswegs aber die Nichtbedürftigkeit dieses Heils ausspricht, — und was den Vätern gehört, gehört *de iure* auch schon den Kindern [1]). —

1) Vergl. Harless Zeitschr. 1841. II. 3. S. 165—167 und Oster *l. l.* S. 91. ff. —

Digitized by Google

Ueber einige, die Einleitung in die Pastoralbriefe betreffende Punkte.

Von

Heinrich Böttger.

Erster Artikel.

Der, seit 1808 gegen und für die Aechtheit der Pastoralbriefe geführte Kampf, hat auch mich mit in die Reihen der Vertheidiger derselben als paulinischen Eigenthums gezogen. Nicht um zu kämpfen, sondern von dem Drange nach Wahrheit getrieben, habe ich, in der vierten und fünften Abtheilung meiner Beiträge z. hist.-krit. Einl. in d. paul. Br., die Zeit ihrer Abfassung festzustellen und den Schlag Baur's von ihnen abzuwehren gesucht. Die Urtheile einiger Recensenten über die vierte Abtheilung würden mich zum Rücktritte vom Kampfplatze bewogen haben, wenn nicht das Urtheil über die fünfte Abtheilung desto günstiger ausgefallen wäre, und noch mehr, wenn nicht Theologen, wie Lücke, Reiche, Pott und die ganze theologische Facultät der *Georgia Augusta*, Neander, Paulus, de Wette u. A. privatim und öffentlich zur Fortsetzung desselben mir Muth gegeben hätten. Die Sprache in jenen Beiträgen musste kurz sein, somit aber Manches auch einer speciellen Begründung entbehren, und es war wol natürlich, dass desshalb eben Dieses von dem einen und andern Beurtheiler theils nicht so tief aufgefasst wurde, als es hätte geschehen sollen, theils Rügen erhielt, die es nicht verschuldete. Vorerst möchte ich desshalb hier einige Hauptpunkte in beiden Beziehungen zu rechtfertigen und das von meinen Ansichten indessen als irrig Erkannte abzustellen suchen, um so der, nun bald er-

Digitized by Google

scheinenden sechsten Abtheilung meiner Beiträge die nöthigste Vorbegründung zu geben.

I.

Die Zeit der Siftung der Gemeinen auf Kreta und der Abfassung des Briefs an Titus.

1) Nach dem gleichzeitigen Erscheinen der beiden Schriften von Baumgarten und mir, hat nur Matthies die Pastoralbriefe und Leo den ersten Brief an Timotheus in Schutz genommen. Ueber Ort und Zeit der Abfassung des Briefs an Titus stimmt Matthies insofern vollkommen mit mir überein, als auch er annimmt, dass „der Apostel, als er bereits von Korinth abgereist war, von ...[1]), einem Orte in der Nähe des, in Epirus gelegenen Nikopolis unsern Brief an Titus nach Kreta gesandt habe," und die Abfassung in das Jahr 58 falle[2]), — und diese Annahme ebenfalls darauf stützt, dass damals Apollos[3]) und Tychikus mit dem Apostel in Verbindung traten, Titus mit demselben in lebhaftem Verkehr stand und gerade von andern Geschäften frei wurde, um auf Kreta beschäftigt zu werden[4]); dass ferner die, 1 Kor. 16, 5—7 beabsichtigte Ueberwinterung in Achaja auch Tit. 3, 12. ausgesprochen ist[5]) und Nikopolis zu Achaja gehört, wie Korinth[6]); dass der Apostel, „als er durch die Nachstellungen der Juden sich genöthigt

---

1) Matthies meint: „von Nikopolis aus oder doch von einem Orte in der Nähe," und sagt (S. 205) bestimmt: „Paulus schrieb von Nikopolis unsern Brief an Titus." Falsch wegen Tit. 3, 12. ἐκεῖ, s. Böttger Beitr. IV, 11.

2) Matthies Pastoralbr. S. 205 f., vgl. Böttger Beitr. IV, 10 f.

3) Matthies glaubt (S. 202) mit Gewissheit annehmen zu dürfen, „dass der, Tit. 3, 13 genannte Apollos in Griechenland sich mit dem Apostel getroffen habe." Schon 1 Kor. 16, 12 war Apollos fern von Griechenland und Tit. 3, 13 auf Kreta (vgl. Böttger Beitr. IV, 6.). Der Grund aber, weshalb er Ap. G. 20, 4 nicht mitgenannt ist, kann nicht in einem: „er mochte wol noch bei Titus geblieben sein (S. 202)," gefunden werden, sondern in der Erfüllung (Tit. 3, 13) des 1 Kor. 16, 12 gegebenen Versprechens, nach Griechenland zurückzukehren (vgl. Böttger Beitr. IV, 11.).

4) Matthies a. a. O. S. 201 f. 192. 193, vgl. Böttger Beitr. IV, 11. 4. Anmk. †† S. 6. Anmk. *).

5) Matthies a. a. O. S. 203 f., vgl. Böttger Beitr. IV, 7. Anmk. *).

6) Matthies a. a. O. S. 202, vgl. Böttger Beitr. IV, 10 f. Anmk. ***).

Digitized by Google

sah, für seine Rückreise nach Jerusalem den Landweg durch Macedonien einzuschlagen (also von der Seereise abzustehen), zunächst nach Nikopolis gereist sei und in dem abgelegenen Orte habe überwintern wollen [1]),“ und dass dies Nikopolis Kreta näher liegt, als irgend ein anderes [2]).

Damit diese Ansicht von jeder Schwierigkeit befreit bleiben möge [3]), scheint mir die Stiftung der Gemeinden [4]) auf Kreta in die *ἡμέραι ἱκαναί* (Ap. G. 18, 18.) [5]), das Zu-

---

1) Matthies a. a. O. S. 202. 204 f., vgl. Böttger Beitr. IV, 8. Anm. **).

2) Matthies a. a. O. S. 203, vgl. Böttger Beitr. IV. 10.

3) Neudecker (in s. Einl. S. 564 Anm. 2) „kann nicht glauben, dass „der Apostel erst noch in Nikopolis überwintern wollte, da er eine Collecte „nach Jerusalem zu überbringen hatte, s. Röm. 15, 25—28 vergl. Ap. G. 19, „21; 20, 3.“ Das damalige „Ueberwintern wollen,“ trotz der Collecte, ist aus 1 Kor. 16, 5—7 bekannt. Wollte nun aber dennoch der Apostel noch vor dem *χειμών* „nach Jerusalem“ mit der Collecte gelangen (Röm. 15, 25—28, Ap. G. 20, 3), so sehen wir aus: „*μετὰ τὰς ἡμέρας τῶν ἀζύμων ἐξεπλ.* (Ap. G. 20, 6.), dass es ihm wegen der *ἐπιβουλή* V. 3, nicht gelungen war, und dass er desshalb doch irgendwo hatte überwintern müssen.

4) Matthies spricht, mit Ausnahme von S. 197, stets im Singular von der „kretensischen Gemeine,“ da doch laut „*κατὰ πόλιν*, in jeder einzelnen Stadt (Tit. 1, 5),“ stets der Plural hätte gebraucht werden müssen. Es ist desshalb im Obigen, wo Matthies den Singular hat, stets der Plural gesetzt.

5) In m. Beitr. IV. §. 2. und S. 7 wähnte ich, durch die Bemerkung bei de Wette §. 125 über 1 Thess. 1, 8 verleitet, den Zeitraum von Ap. G. 18, 11 fest halten zu müssen. Die Stelle 1 Thess. 1, 8 enthält aber nur:

α) dass Paulus, nach seiner Abreise von Thessalonich (*ἀφ' ὑμῶν*), den *λόγος τοῦ κυρίου ἐν τῇ Μακεδονίᾳ καὶ ἐν τῇ Ἀχαΐᾳ* verkündigt hatte (V. 8 *ἐξήχηται* durch Paulus, der nicht nöthig hatte, an den Orten, wohin er seitdem gekommen war, das Interesse für sich erst noch rege zu machen, *λαλεῖν τι*);

β) dass *ἐν παντὶ τόπῳ* (des zwei Mal vorher genannten Macedonien's und Achaja's), wohin der Apostel seitdem gekommen, die Bekehrung der Thessalonicher vom Heidenthume zum Christenthume (*ἡ πίστις ὑμῶν ἡ πρὸς τὸν θεὸν, . . . ἀπὸ τῶν εἰδώλων κλ.*) schon bekannt war; denn man kam ihm allenthalben damit entgegen, dass man schon wisse, welchen Eingang er (der dadurch ihnen bekannt gewordene Paulus) in Thessalonich gehabt, und wie sich die Thessalonicher bekehrt, was sie gelobt u. s. w. hätten, so dass er Nichts zu seiner Einführung, zur Erregung des Interesses für sich und seine Sache an alle den Orten hatte zu sagen (V. 8 f.). In solcher Weise waren die Thessalonicher *τύποι πᾶσι τοῖς πιστεύουσιν ἐν τῇ Μακεδονίᾳ καὶ τῇ Ἀχαΐᾳ* geworden (V. 7). Also der Apostel war seitdem „nicht nur“ so glücklich gewesen, an vielen Orten Macedonien's und Achaja's die Lehre vom Herrn zu verkündigen, „sondern auch allenthalben“ war es ihm so sehr erleichtert worden.

Nun giebt es freilich Ausleger und Recensenten, welche den „Paulus selbst“ von der Verbreitung des Evangeliums in dieser Stelle ausgeschlossen wissen wollen; doch weiss ich kaum ob sie einer Widerlegung bedürfen. Nach Rückert (Magazin I, 134) sollen „es Jene“ d. i. die Thessalonicher selbst, „gethan haben, nach *Εὐσ.*, dem Recensenten in der Jenaischen Liter. Zeit.,

Digitized by Google

rückbleiben des Titus in das *μέλλειν ἀνάγεσθαι* (Ap. G. 20, 3.), die Abfassung des Briefes vor die Ausführung des *ὑποστρέφειν διὰ Μακεδονίας* verlegt, und so die Stiftung der Gemeinen durch Paulus um etwa 3 Jahre von der Revision derselben durch Titus [1]) fern gehalten werden zu müssen [2]), weil negativ die sonst eintretenden Widersprüche, positiv die Beschaffenheit und Gefährdung der Gemeinen bei der Abfas-

---

den ich Frommann nennen will, — soll „die Verkündigung des Evangeliums in „Macedonien und Achaja" ebenfalls „von den Thessalonichern ausgegangen, „nicht von dem Apostel selbst weiter getragen sein (a. a. O. 1839. Nr. 121 „S. 2)." Paulus soll also den Thessalonichern selbst etwa geschrieben haben: Ihr habt nicht nur das Evangelium weiter getragen, sondern euer christlicher Glaube ist in aller Welt berühmt geworden, so dass ich nichts mehr zu thun brauche! Vielmehr hat Paulus selbst von Thessalonich aus das Evangelium nach Berõa (in Macedonien) und nach Athen und Korinth (in Achaja) getragen, wie unantastbar gewiss ist. Diese Orte reichen freilich für die Ausdrucksweise in 1 Thess. 1, 8 f. nicht hin. Wie es nun aber Paulus selbst an den nachweisbaren Orten gethan hat, so muss man annehmen, dass er's auch an den andern gethan habe, die Lukas nicht nahmhaft gemacht hat. Rückert's „hyperbolischer Charakter" für diese Stelle bezeugt, woran es seiner Ansicht gebricht. Wenn überdies Paulus 2 Thess. 1, 4 den Thessalonichern schreibt, er selbst rühme sich in ihnen wegen ihres zunehmenden Glaubens und ihrer völliger werdenden Liebe, d. i. wegen ihres Jetztzustandes u. s. w. *ἐν ταῖς ἐκκλησίαις*; so ist klar: sofern anders nicht in Korinth allein *ἐκκλησίαι* in der Mehrzahl gewesen sein sollen, dass Paulus damals nicht in den Mauern von Korinth sich eingeschlossen haben kann, sondern in der Jetztzeit, d. i. von Korinth aus, in mehren Gemeinen gewesen sein muss.—

Aus 1 Thess. 1, 8 ist es nun aber gewiss, dass Paulus bis zur Abfassung des 1. Briefs an die Thessalonicher, d. i. bis zum Sommer 54 (vergl. Beitr. III, 23) noch nicht nach Kreta gekommen war, denn sonst hätte er, wie Macedonien und Achaja, auch Kreta nennen müssen. Die Zeit von Ap. G. 18, 11 erstreckt sich nun zwar noch über den Sommer 54 hinaus; doch sind, wie wir gleich sehen werden die *ἡμέραι ἱκαναί* geeigneter zu der Annahme, dass Paulus während ihrer Dauer eine Nebenreise nach Kreta gemacht habe.

1) Gegen die Weise, wie auch Neudecker meine Ansichten falsch, ungenügend, verwirrt mittheilt, muss ich hier öffentlich protestiren. Falsch ist S. 405 (vgl. Suppl. S. 8) S. 436 f. (vergl. Beitr. 3. 23 „Orte der Abfassung") S. 444 (vergl. III, 17 „im Jahre 51") und S. 546; ungenügend S. 441 (wo zu Abth. 3 auch die Suppl. angeführt sein sollten) S. 559 (wo es den Anschein gewinnt, als hätte ich Oeder's Ansicht getheilt) S. 549 (sofern Ap. G. 20, 1. 17 statt 20, 17: 21, 1 citirt und der Conjectur gar nicht gedacht wird); verwirrt S. 568 (denn nicht „auf der Reise von Ephesus nach Süd-Achaja" liess Paulus den Titus in Kreta zurück, s. dageg. Beitr. IV, 6 f. Anmk. *), auch „dann" floh Paulus nicht, sondern Beides geschah bei dem *μέλλειν ἀνάγεσθαι* Ap. G. 20, 3, s. Beitr. IV, 9). In Recensionen mag das allenfalls hingehen; allein in einem „Lehrbuche der historisch kritischen Einl." auf dessen Mittheilungen man fortbauen können muss, darf es nicht vorkommen, und es würde dem Buche Neudecker's vom wesentlichen Nutzen sein, wenn er, da in demselben leider nicht nur meine Ansichten auf solche Weise entstellt sind, nachträgliche Berichtigungen, eine hier nicht geringe Arbeit, liefern würde.

2) Vergl. Böttger Beitr. IV, §. 2—5.

Digitized by Google

sung des Briefes einen solchen Zeitraum der Trennung dieser beiden Thatsachen [1]) gebieten.

Matthies aber wirft, nach alter Weise, die Stiftung der Gemeinen, das Zurückbleiben des Titus und die Abfassung des Briefs an ihn wieder zusammen und zwar in die μῆνας τρεῖς (Ap. G. 20, 3), welche Paulus, wie die Apostelgeschichte V. 2 bezeugt, in Hellas zubrachte.

„Der anderthalbjährige Aufenthalt in Korinth (meint er), welcher (während der zweiten Bekehrungsweise) wol noch am ehesten die Nebenreise nach Kreta zuzulassen scheinen könnte, wäre, dem Berichte zufolge, unablässig mit den eifrigsten, lediglich auf diese Stadt beschränkten Bestrebungen ausgefüllt gewesen (Ap. G. 18, 2 ff.) [2])." So vielleicht bis Ap. G. 18, 13, wenn anders nicht, wegen der ausdrücklichen Versicherung des Apostels 1 Thess. 1, 8 f. (s. S. 59 Anmk. 5), auch für diesen Zeitraum angenommen werden müsste, dass Paulus zwar in Korinth seinen Sitz hatte (ἐκάθισε), aber Ausflüge nach andern Orten Achaja's, wenn nicht selbst Macedonien's (ἐν παντὶ τόπῳ M. κ. Ἀχ.), gemacht habe. — Allein von Ap. G. 18, 14 an, als Gallio für Paulus und seine Sache so günstig und beschirmend gesprochen und gehandelt hatte, stand die Sache der Christen in Achaja fest, konnte der Apostel auch anderswohin sein Augenmerk lenken. Dass auch dann, nach anderthalbjährigem Aufenthalte des Apostels in Achaja, „die Thätigkeit desselben „durch eben gestiftete, oder noch in der Stiftung begriffene Gemeinen zu sehr in

---

1) In m. Beitr. IV. §. 3 habe ich auch eine unterbrochene Revision der Gemeinen von Paulus selbst zwischen Ap. G. 19, 22 und 23 in Anspruch genommen. Da diese Revision jedoch kein unbedingtes Postulat des Briefs an Titus ist (s. unten) und es mich hier zu weit führen würde, wollte ich, wie ich dann müsste, zugleich auf Rückert (in seinem Magazin) die nöthige Rücksicht nehmen; so will ich mich hier auf die Rechtfertigung jener Annahme nicht einlassen; sondern da erst, wo ich gegen Rückert's weitschweifiges Räsonnement die nöthige Erwiderung geben werde. Uebrigens muss ich dem Recensenten *Evσ.* (Frommann) schon hier zu bedenken geben, dass seine Behauptung, „das Land, wo Paulus den Apollos persönlich kennen gelernt „habe, sei Asien, näher die Stadt Ephesus, gewesen laut Ap. G. 18, 24 vergl. „19, 1 (Jenaische allgem. Liter. Zeit. 1839. N. 121. S. 2)," — doch wohl nur eine Uebereilung sein könne. Denn als Apollos nach Ephesus kam (Ap. G. 18, 24 ff.), war Paulus schon abgereis't (V. 11—23), und als Paulus wieder in Ephesus eintraf (19, 1), war Apollos schon zu Korinth (19, 1).

2) Matthies a. a. O. S. 191.

Digitized by Google

Anspruch genommen sei, so dass er keine Nebenreise habe nach Kreta machen und die dortigen Gemeinen stiften können [1]),“ wird auch Matthies wol schwerlich noch behaupten wollen. Auch auf des Lukas „Mitreisen“ kann er sich hier nicht berufen, denn dies erstreckte sich nur von Troas bis Philippi (Ap. G. 16, 17—10, vgl. V. 19, 40). Da aber Lukas der Stiftung der kretensischen Gemeinen nirgends gedenkt, auch 20, 3 nicht, wo er den Apostel eben so nahe oder fern stand, als 18, 18, wie kann da in Beziehung auf diese Stiftung auf der zweiten Bekehrungsreise es „auffallen, dass auch auf der dritten derselben nicht gedacht wird [2])?“ Das Auffallende bleibt ja stets, und als Schweigen sich gleich.

Was Matthies überdies noch gegen die Stiftung der kretensischen Gemeinen während der zweiten Bekehrungsreise aus den benannten Personen und Umständen hernimmt [3]), steht und fällt mit seiner Behauptung, dass „jedenfalls (!) „die Abfassungszeit des Briefs kurz auf die Stiftungszeit der „Gemeinen fallen müsse [4]), beide eng mit einander zusam„menhängen, dass bei einer Scheidung“ beider Thatsachen, „der apostolischen Stiftung der Gemeinen und der Abfassung „des Briefs,“ (die obige würde etwa $3\frac{1}{2}$ Jahr betragen) „ohne „Zweifel (!) an eine sachgemässe Rechtfertigung nicht zu „denken wäre [5]).“ Warum nicht? bleibt verschwiegen. Dagegen findet es vielmehr Matthies selbst (einige Seiten vorher) für durchaus nothwendig, sein Zusammenpressen des Unvereinbaren eben dagegen zu „rechtfertigen,“

α) dass „in Beziehung auf die Beschaffenheit der „kretensischen Gemeinen allerdings zugegeben werden müsse, „dass das kirchliche Leben, soweit wir es nach unserm „Briefe zu durchschauen in den Stand gesetzt sind, kei„neswegs ein, in allen [6]) Beziehungen noch ganz unmit-

---

1) Vergl. a. a. O. S. 191.

2) S. dagegen a. a. O. S. 191.

3) A. a. O. S. 192.

4) A. a. O. S. 199.

5) A. a. O. S. 200.

6) In welchen Beziehungen hat es denn aber noch „ein ganz unmittelbares kindliches Ansehen?“

Digitized by Google

„telbares kindliches Ansehen habe [1]),“ dass schon eine „Beschaffenheit des dortigen Gemeinwesens nach sei„nen Bedürfnissen und erforderlichen Einrichtungen“ erkannt werden könne [2]);

β) dass „eine Thatsache, die Bedrohung der christlichen „Lehre und Sitte durch die Irrlehre, auf eine spätere Ab„fassungszeit unsers Briefs, nachdem längst vorher die „Gemeinen gestiftet waren, deutlich hinweise [3]).“ Wie denn auch der anderswo, freilich zu andern Zwecken von Matthies geltend gemachte Grund: „seit wie kurzer Zeit „wäre damals die ... Gemeine erst gestiftet gewesen, und „dennoch von Irrlehrern schon so sehr beunruhigt [4])!“ sein unwissenschaftliches: „Jedenfalls muss, ... ohne Zwei„fel ist,“ bei Weitem überwiegt. Wenn nun aber „nach unserm Briefe“ selbst die Beschaffenheit der Gemeinen und ihre Bedrohung durch die Irrlehre, auf eine solche Scheidung „deutlich hinweisen,“ welche „sach„gemässe Rechtfertigung“ kann es denn ausserdem für „eine solche Scheidung“ noch geben? — für eine Scheidung, die, durch den Brief selbst geboten, an sich gar keiner „Rechtfertigung“ bedarf? Wohin man dagegen geräth, wenn man von dieser, durch den Brief selbst gebotenen Scheidung abgeht, davon hat Matthies eben durch seine Rechtfertigung den klarsten Beweis gegeben. — Doch noch ein matthies'scher Grund darf hier nicht unberücksichtigt bleiben: „Aus dem ganzen Briefe (muss heissen, aus dem einen „Satze: *κατέλιπον* oder *ἀπέλιπόν σε ἐν Κρήτῃ* 1, 5, s. „jedoch unten) erhelle auf das Deutlichste, dass nicht lange „vor Abfassung desselben der Apostel noch selbst „mit Titus auf Kreta zusammen gewesen wäre, und „daher die Beschaffenheit des dortigen Gemeinwesens nach „seinen Bedürfnissen und erforderlichen Einrichtungen genau „kannte [5]). Dies zugegeben (s. jedoch unten), so geht doch

1) Matthies a. a. O. S. 197.
2) Vergl. a. a. O. S. 198.
3) A. a. O. S. 198.
4) A. a. O. S. 447.
5) A. a. O. S. 198.

Digitized by Google

daraus nicht hervor, dass bei dieser Anwesenheit auch die Stiftung der Gemeinen statt gefunden hätte; „aus dem „ganzen Briefe“ geht vielmehr, wie wir eben gesehen haben, hervor, dass die Gemeinen schon „längst vorher „gestiftet waren. Darf etwa Paulus nur ein einziges Mal auf Kreta gewesen sein? — Doch auch aus dem obigen Satze Tit. 1, 5 kann, (wie Matthies sehr gut weiss) nicht bewiesen werden, dass damals Paulus mit Titus auf Kreta gewesen sei, und ihm daselbst den mündlichen Auftrag (ὡς κλ.) gegeben habe. Mag *κατέλιπόν σε*, ich liess Dich hinter mir hinab [1]), oder *ἀπέλιπον*, ich liess Dich hinter mir fort,

---

1) S. B. weiss sich (im theologischen Lit.Bl. z. all. K.Z. 1838. Nr. 96. S. 786) viel mit der Frage: „Oder soll *καταλείπειν τινα* heissen: Jemanden wohin „entlassen, schicken?“ Im Obigen liegt darauf die Antwort. Die Seereisenden sprechen überdies von Jemandem, den sie einige Zeit vorher von ihrem Schiffe hinab „auf einem Kahne“ und von der See hinab (*κατά* dem Gegensatze von *ἀνά* in *ἀνάγεσθαι*) nach dem Ufer, der Küste eines Landes „entlassen“ haben: Wir liessen ihn in dem Lande zurück. — Andern Recensenten und Neudecker'n (S. 568) erscheint das „Geflohen sein nach Epirus“ in meiner Ansicht etwas Absonderliches. Abgesehen von meiner Darstellungsweise, die, wie schon gesagt, Nebensache ist, und allerdings meiner „Phantasie“ anheim zu fallen scheint, bleibt das Factum einer „*γενομένη „αὐτῷ ἐπιβουλὴ ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων, μέλλοντι ἀνάγεσθαι εἰς τὴν Συρίαν*“ unantastbar. Ich habe (Beitr. IV, 8. Anmk. **)) die Gründe dafür angegeben, dass es auf dem Meere vorgefallen sein müsse. Niemand hat sich zur Entkräftung derselben auch nur mit einer Sylbe eingelassen, es sei denn, dass dahin gehören sollte, Neudecker's „Er ging daher nicht durch Syrien „(?! von Achaja aus wirklich nicht?), sondern — durch Macedonien (S. 393).“ Man gefiel sich nur in Nebensachen. Zu der Andeutung Beitr. IV, 9. über *ἀνάγεσθαι* füge ich hier noch hinzu: *μέλλειν ἀνάγεσθαι* heist im Begriffe sein, die hohe See zu gewinnen. Die hohe See steht aber im Gegensatze zu dem Meere an der Küste. *Μέλλω* ist nicht *θέλω* oder gar *βούλομαι*; es enthält vielmehr zugleich den Beginn der That, zu der es in Beziehung gesetzt ist. Auch in *ποιήσας τε μῆνας τρεῖς* liegt schon die Abreise nach dieser Zeit angedeutet. Denen aber, die sich über das „Geflohen sein nach Epirus“ verwundern, rufe ich nicht blos Ap. G. 9, 25. 30. 14, 6. (*κατέφυγον*) 17, 10. 14, bei ähnlichen Veranlassungen, wie 20, 3, wobei überdies „die Judaisten“ sich selbst genugsam „zu Räubern und Mördern gestempelt haben (vgl. auch Ap. G. 21, 27. 31 f. 36. 22, 22. 23, 12 ff.),“ so dass ich's nicht erst nöthig habe (s. dagegen *Εὐσ.* in Jen. all. Lit. Zt. a. a. O. S. 3), in's Gedächtniss, sondern auch die Grundbedeutungen von *καταλείπειν* und *λείπειν*. *Λείπειν* heisst insofern fehlen, *deficere*, als ihm irgendwie ein im Stiche lassen, in der Gefahr verlassen, als Grundlage dient. Anders verhält es sich mit *ἐνδέοντα* oder *δέοντα*,, als mit *λείποντα* (Tit. 1, 5.). Und *καταλείπειν*, hinter sich lassen, wird besonders von Fliehenden gebraucht. Da nun aber Paulus gerade solcher Wörter Tit. 1, 5. sich bedient hat, die Abfassungszeit des Briefs an Titus aber einzig in die Zeit von Ap. G. 20, 3. passt; so möge es mir Niemand verdenken, dass ich, ich glaube mit dem Verstande, so combinirte, wie es (die Recensenten meinen: phantastisch) geschehen ist. Ueberdies hat Baur (Pastoralbr. S. 73)

Digitized by Google

weg, gelesen werden, Paulus selbst braucht hier so wenig auf Kreta gewesen zu sein, als er selbst in Milet gewesen sein muss, weil er schreibt: „*Τρόφιμον ἀπέλιπον ἐν Μιλήτῳ* (2. Tim. 4, 20).“ Den Beweis s. bei Matthies selbst [1]). Sollte der obige Grund überhaupt irgendwie Beweiskraft haben, so müsste er heissen: weil „aus dem ganzen Briefe“ auf's Deutlichste erhellt, dass der Apostel die Beschaffenheit etc. genau kannte; so ist anzunehmen, dass er nicht lange vor Abfassung desselben auf Kreta gewesen war [2]). Auch ich glaube, dass dies zwischen Ap. G. 19, 22 u. 23 [3]), also etwa 7 Monate, d. i. „nicht lange vor Abfassung des Briefs“ geschehen ist, ohne jedoch irgendwie begründen zu können, dass es geschehen sein muss. Auch die Bedürfnisse der römischen Gemeine kannte Paulus, laut des Briefs an sie, sehr genau, ohne jemals vorher in ihrer Mitte gewesen zu sein, und hinsichtlich der „erforderlichen Einrichtungen des Ge„meinwesens“ brauchte er noch weniger eine unmittelbare Anschauung nicht lange vorher genommen zu haben; denn die Presbyter mussten, mit Ausnahme des *νεόφυτον εἶναι* [4]), doch wohl von gleicher Beschaffenheit, gleich untadelich etc. sein. Nach Matthies eigener Ansicht von der Abfassungszeit des ersten Briefs an Timotheus in Macedonien nach dem *χειμών* des J. $\frac{58}{59}$ würde Paulus ebenfalls schon von Pfingsten des J. 58 an nicht selbst in Ephesus (für welche Gemeine Matthies den Brief bestimmt sein lässt) gewesen sein, und Niemand wird doch dem Apostel in diesem, ja in keinem

---

nicht ohne Grund gesagt: „Wie sollte Paulus dem Titus sonst schriftlich „zugesandt haben, was er ihm weit besser mündlich sagen konnte und ge„sagt haben musste“ etc., wenn nicht eine unvorhergesehene plötzliche Trennung stattgefunden hätte.

1) Matthies a. a. O. S. 588.

2) Titus bleibt natürlich, wenn, wie hier geschehen ist, der obige matthies'sche Grund modificirt wird, dabei ganz ausser dem Spiele. Ich habe für die, hier nicht weiter zu erörternde Revisionsreise zwischen Ap. G. 19, 22 und 23. (Beitr. IV, 6.) besonders hervorgehoben: „Titus war dies Mal mit dem Apo„stel in Kreta;“ dies jedoch durchaus nicht aus dem Briefe an ihn, sondern vielmehr aus dem 2. Br. an die Achajer entnommen, aus welchem hervorgeht, dass Titus bei dieser zweiten Reise des Apostels über Kreta nach Achaja daselbst zurück blieb, und somit vorher auch wol mit in Kreta gewesen war.

3) Vgl. Böttger Beitr. IV, 5 f.

4) Vgl. a. a. O. V, 40 f.

Digitized by Google

seiner Briefe eine minder genaue Kenntniss der Bedürfnisse der Gemeinen, für welche sie geschrieben sind, zuschreiben wollen, als im Briefe an Titus, obgleich Paulus erwiesen in keiner unmittelbar vorher gewesen war.

Will Matthies übrigens keine Entfernung des Apostels von Ephesus während Ap. G. 19 zugeben [1]), so ist damit für seine eigene Annahme zugleich die Möglichkeit einer Reise des Apostels nach Kreta während der μῆνας τρεῖς Ap. G. 20, 2 f. verschwunden. Es wird hier zwar „kein einzelner Ort „genannt, woselbst sich der Apostel ausschliesslich aufgehal„ten [2]), keine einzelne Stadt namhaft gemacht, als auf wel„che Paulus seine Anwesenheit und Wirksamkeit beschränkt „habe [3]).“ Allein nichtsdestoweniger ist dann Kreta dennoch ausgeschlossen; denn wie „auffallend kurz und flüchtig „jener Bericht“ auch genannt werden mag [4]), er ist sehr präcis in der Bestimmung der drei Monate für Hellas. „Ge„rade Hellas ist als einziges Aufenthaltsland so bestimmt „bezeichnet, dass man den Bericht darüber nicht blos unge„nau, sondern unrichtig finden müsste, falls von diesem „Lande aus jene, gewiss nicht unbedeutende Reise „nach Kreta gemacht, ganz nach Wunsch und Bestreben „ausgefallen, aber unerwähnt geblieben wäre [5]).“ Dass während jener drei Monate „Paulus in seinem unermüdeten „apostolischen Berufe und rastlosen Bestreben auf weitere „Verbreitung des Wortes der Wahrheit und des Heils sehr „ernstlich bedacht war [6]),“ ist ausser allem Zweifel; allein, der eben mitgetheilten matthies'schen Kritik gemäss, sind durch den Bericht Ap. G. 20, 2 f. „die Grenzen seines dies„maliges Zieles“ auf Hellas unabänderlich beschränkt. Die von Matthies angezogene „schlagende Stelle“ 2 Kor. 10, 15 f., die bisher aus guten Gründen auf den Vorsatz des

---

1) Matthies a. a. O. S. 192 f.
2) A. a. O. S. 194.
3) A. a. O. S. 195.
4) A. a. O. S. 194. 195.
5) Vgl. a. a. O. S. 192 f.
6) A. a. O. S. 195.

Digitized by Google

Apostels Ap. G. 19, 21, also auf Rom (vgl. Röm. 15, 23 f.) bezogen wurde, würde, auf Ap. G. 20, 2 f. gedeutet, d. i. wenn Paulus „nach Hellas gleich mit dem Plane der wei„teren Verbreitung des Evangeliums (εἰς τὰ ὑπερέκεινα ὑμῶν „εὐαγγ.) gezogen wäre [1]),“ doch eben nur auf Hellas sich ausdehnen lassen; denn auch Hellas erstreckt sich, wenn anders Korinth zu Hellas gehören und nicht schlechthin von dieser Reise ausgeschlossen werden soll, „auch über Korinth hinaus [2]).“ — Wenn für Ap. G. 20, 2 f., so muss Matthies auch für 18, 18 und zwischen 19, 22 u. 23 die Möglichkeit einer Reise nach Kreta zugeben. Die Wirklichkeit derselben muss nach Gal. 1, 17, wo das Postulat einer Reise des Apostels nach Arabien, nach 1 Thess. 3, 1, wo das Postulat einer Reise nach Athen [3]), nach einigen bekannten Stellen des 2. Briefs an die Korinthier, wo das Postulat einer zweiten Reise nach Achaja (Reisen, von welchen Lukas Nichts erzählt) vorhanden sind, beurtheilt werden. Es bleibt eine unerlässliche Aufgabe für die Kritik, in der Apostelgeschichte die Stellen aufzusuchen, in welche diese Reisen in die, in ihr mitgetheilte Lebensgeschichte des Paulus eingefügt werden können. Ist nun anderweit der Brief an Titus als ein paulinischer gesichert, und postulirt auch dieser Brief eine oder mehre Reisen des Apostels nach Kreta (s. jedoch unten); so bleibt auch hiefür die so eben bezeichnete Aufgabe [4]) in dem Verhältnisse zur Apostelgeschichte dieselbe. Wie nun aber die obige Reise nach Arabien in die ἡμέραι ἱκαναὶ Ap. G. 9, 23, so kann namentlich auch die Reise zur Stiftung der kretensischen Gemeinen und muss dieselbe, allen Forderungen des Briefs an Titus

---

3) A. a. O. S. 205.

4) S. Böttger Beitr. I, 31.

3) Vgl. a. a. O. III, 19—22.

5) Obiges gegen Credner's einen Kanon Einl. §. 178. Zugleich sei hier gegen S. B. (im theol. Lit. Bl. z. allg. K. Z. 1838. Nr. 96. S. 785.) bemerkt, dass, wenn Paulus, wie in Beziehung auf Kreta es geschehen ist, auch in Beziehung „auf alle Inseln des Archipels“ Briefe geschrieben, aus Röm. 15, 19 u. 23. combinirt werden könnte, dass er bereits auf denselben gewirkt hätte. Der Brief an Titus giebt erst für Röm. 15, 19. 23. das Zeugniss der Wirksamkeit des Apostels in Kreta.

Digitized by Google

gemäss, in Ap. G. 18, namentlich in die *ἡμέραι ἱκαναὶ* V. 18 verlegt werden. Sie gehören nicht mit zu den anderthalb Jahren von V. 11 (s. Meyer, Rückert, de Wette u. A.), für welche Lukas ein *ἐκάθισε* in Korinth, das jedoch wegen 1 Thess. 1, 8 nicht streng zu nehmen ist (s. oben), in Anspruch nimmt; die Gemeinen in Achaja waren im Verlaufe dieser *ἡμέραι* gesichert (s. oben), und die unbestimmte Bezeichnung des noch längeren Aufenthalts (des *προσμεῖναι*) durch „*ἡμέραι ἱκαναὶ*," in Vergleichung mit den bestimmten „*ἐνιαυτὸν καὶ μῆνας ἕξ*," zeugt dafür, dass Lukas nicht eben die bestimmte Kunde von jenen, als von diesen hatte. Mehr als diese Gründe kann aber von einer gesunden Kritik für die Ergänzung einer Lücke in der Apostelgeschichte nicht verlangt werden.

Wollte nun auch Matthies, um ungeachtet des: „*ἦλθεν „εἰς τὴν Ἑλλάδα*," für Ap. G. 20, 2 f. die Möglichkeit einer Reise nach Kreta zu reserviren, von seinem, in Beziehung auf Ap. G. 19 ausgesprochenen Urtheile [1]) abgehen, und könnte man, ungeachtet der (oben besprochenen) Beschaffenheit der kretensischen Gemeinen und ihrer Bedrohung durch Irrlehrer, auch zugeben, diese Gemeinen seien erst unmittelbar vor dem Zurückbleiben des Titus auf Kreta gestiftet worden, was mir nicht möglich ist; so bleibt für diese matthies'sche Annahme der Satz: „*ποιήσας τε μῆνας „τρεῖς*," ein unüberwindbares Hinderniss. „Die drei Mo„nate, welche Paulus in Griechenland zubrachte, enthal„ten nicht Zeit für eine Zwischenreise nach Kreta „(Madt)." Matthies fragt: „Warum denn nicht? An wel„chem Orte verbrachte der Apostel die Zeit? Von welchen „Geschäften, die ihn hier oder dort banden und jede wei„tere Ausdehnung der diesmaligen Missionsreise unmöglich „gemacht hätten, wird uns irgendwo berichtet [2])?" Die Antwort ist: an mehren Orten, von mancherlei und sehr wichtigen Geschäften gebunden, wie in den Briefen an die Korinthier, *resp.* Achajer, wenn nicht wörtlich „be-

1) Matthies a. a. O. S. 192 f.

2) A. a. O. S. 197. Anmk.

Digitized by Google

„richtet," doch unabweisbar enthalten ist. Noch ehe Paulus von den gefährlichen Wirren in der Gemeine zu Korinth wusste, hatte er sich vorgenommen, zwei Mal Achaja zu passiren, hinwärts nach und herwärts von Macedonien (2 Kor. 1, 15) [1]); doch wahrlich nicht blos, um zu reisen, sondern weil er ein wiederholtes persönliches Wirken in Achaja noch für nothwendig hielt. Als er Ap. G. 20, 2 nach Hellas kam, war freilich durch die beiden Briefe schon Viel zur Lösung der bezeichneten Wirren geschehen; doch blieb auch darin noch Viel zu thun übrig. Dafür zeugt, ausser 2 Kor. 6, 14—18. 12, 20 f. 13, 1 ff. u. a. [2]), eben die „schlagende Stelle 2 Kor. 10, 15 f." in den Worten: „*αὐξανομένης τῆς πί-στεως ὑμῶν — ἐλπίδα ἔχ . . . . εἰς τὰ ὑπερέκεινα ὑμῶν εὐαγγ* . . Die Möglichkeit seines Weiterwirkens wird nicht „eintreten, wenn nicht der Glaube der Leser immer reiner, „fester, lebendiger wird, als jetzt noch, weil Paulus nicht „eher Korinth, *resp.* Hellas wird verlassen und weiter reisen „können (Meyer)." Auch Matthies weiss ja, dass Dies nur unter der Bedingung geschehen konnte, wenn wirklich „in Hellas vorerst das Nöthige besorgt war [3])." Hellas bleibt jedenfalls der vorherrschende Punkt der apostolischen Wirksamkeit während der drei Monate kraft der Erzählung der Apostelgeschichte. Dabei darf nicht ausser Acht gelassen werden, dass der Inhalt des Briefs sich nicht nur auf die Christen in Korinth, sondern „in ganz Achaja (1, 1)" bezieht, wie auch aus der bestimmten Mittheilung *εἰς τὴν Ἑλλάδα* erhellt, dass der Apostel in Hellas überhaupt, d. i. an mehren Orten zu thun hatte [4]), so dass, wie Matthies mit Recht bemerkt, „mit Fug und Recht Korinth (Ap. G. 20, 2) „unerwähnt bleiben durfte, oder wenigstens nicht besonders „genannt zu werden brauchte" etc. [5])." Das Alles, was an

---

1) Vgl. Böttger Beitr. III, 26. Anmk. **).

2) Vgl. Rückert zu 2 Kor. S. 416 f.

3) Matthies a. a. O. S. 201.

4) S. Böttger Beitr. III, 23 f. S. 23 möchte ich jetzt jedoch gelesen haben: „Nach 1 Thess. 1, 8. 2 Thess. 1, 4 war er aber nach mehren Orten Achajas, vielleicht auch Macedoniens, gekommen."

5) Matthies a. a. O. S. 194.

Digitized by Google

diesem Orte einerseits zu beseitigen, andererseits zu schaffen war, ehe Paulus an andere Geschäfte anders wo denken durfte [1]), war kaum das Werk weniger Monate. Dazu kommen die Reisen von der nördlichen Grenze von Hellas an bis nach Athen, nach Korinth und nach all den Orten hin und wieder, zu welchen ihn sein apostolischer Beruf vielleicht wiederholt (vgl. 2 Kor. 1, 15) trieb; die Abfassung einer Schrift solchen Inhalts, als der Brief an die Römer qualitativ und quantitativ ist, wobei das Schwierige des damaligen Schreibens nicht unberücksichtigt bleiben darf; die Betreibung der Collecte in Achaja (vgl. Röm. 15, 36). Woher soll nun, zumal „wenn der Apostel in dortiger Umgegend, je „nach seinen apostolischen Zwecken, (überdies) auch andere „Orte besuchte, um in denselben, wie früher in Athen und „Korinth, dem Evangelium Eingang zu verschaffen [2]),“ von jenen drei Monaten noch Zeit zu „einem Ausflug nach „Kreta auf einige Monden“ (es sind dies Matthies eigene, wohlbegründete Worte [3])) genommen werden können?! — Ich nenne diese Worte: „ein Ausflug nach Kreta auf einige,“ d. i. wenigstens drei „Monden“ wohlbegründet. Der Beweis ist folgender: Wo Presbyter angestellt werden sollten, da mussten auch Gemeinen gestiftet sein, Gemeinen also (obgleich Matthies durchweg, und wie es scheint nicht ohne Absicht, von einer kretensischen Gemeine im Singular spricht, s. ob. Anmk. 4) im Plural, „*κατὰ πόλιν*, von Stadt zu „Stadt oder (wie Matthies übersetzt) in jeder einzelnen Stadt (Tit. 1, 5) [4]). Das ist doch, wenn auch jedenfalls nicht in jeder einzelnen Stadt in Kreta *ἑκατόμπολις*, so doch in einer solchen Reihe von Städten, der die Zahl vier schwerlich schon entsprechen wird. Doch mag man der matthies'schen Annahme zu gefallen bei der Zahl: drei bis

---

1) Obiges gegen das „Wenn“ bei Matthies (S. 196) in dem Satze: „Wenn nun der Apostel gleich Anfangs, nachdem er in Hellas angekom„men war, mit günstiger Gelegenheit die kurze (!) Reise nach Kreta ausführte.“

2) Matthies a. a. O. S. 194.

3) A. a. O. S. 192.

4) A. a. O. S. 78.

Digitized by Google

vier, auf Kreta gestiftete Gemeinen, stehen bleiben; ihre Stiftung erfordert, — für Ap. G. 20, 2 f. nach seiner Annahme, mit dem Fluge vom Eintritte in Hellas bis nach Kreta [1]), und etwa von der Mitte Kreta's zurück über Korinth (wo der Apostel dann „noch geraume Zeit zugebracht [2]), „und den Brief an die Römer geschrieben" haben soll [3])) bis nach Nikopolis (wo er noch „einige Wochen" während der Winterzeit blieb [4])), d. i. beiläufig mit dieser „kurzen Reise" von etwa nur 250 (geographischen) Meilen, auch nach dem kürzesten Maassstabe der Stiftungszeit einer Gemeine, das Matthies hat auffinden können [5]) — mehr als drei Monate. Denn abgesehen davon, dass Paulus „in „Philippi und Thessalonich" nicht „Monate lang das „Evangelium selbst verkündigen" konnte, weil er von beiden Orten sich wider seinen Willen rasch entfernen, und somit das Werk seinen Gehülfen [6]) überlassen musste; so war er doch in Philippi „πολλὰς ἡμέρας (Ap. G. 16, 18, eine Stelle, die Matthies, und wie es scheint, absichtlich verschweigt)," d. h. nicht „etliche Tage," sondern etliche Zeit, und in Thessalonich drei Wochen (17, 3). Das Facit also einer, etwa 9 bis 12 Wochen umfassenden Stiftungszeit für drei bis vier Gemeinen in Kreta und jener, wenigstens mehre Wochen langen Reise, lässt sich, wie man auch rechnen mag, sammt den obigen Geschäften in Hellas nicht in „drei Monate," selbst nicht in die doppelte Zeit zusammen fassen. Darüber, dass „drei Monate" (Ap. G. 20, 3) für den Kritiker immer nur drei Monate sein dürfen, und Ap. G. 19, 8. 10. 20, 31. (wovon Matthies die drei

---

1) A. a. O. S. 192.

2) A. a. O. S. 196.

3) A. a. O. S. 205.

4) A. a. O. S. 205.

5) A. a. O. S. 196.

6) In Philippi blieb Lukas (Ap. G. 16, 10. 17.), wie es scheint, bis Ap. G. 20, 6, in Thessalonich Timotheus (vgl. 17, 10 mit 15), wie Silas in Beröa (V. 14, vgl. V. 15), und Timotheus war noch ein Mal in Thessalonich (vgl. 1 Thess. 3, 2), nachdem Paulus selbst, „ἐγὼ μὲν Παῦλος καὶ „ἅπαξ καὶ δὶς," zu dieser Gemeinde zu kommen verhindert war (2, 18, vgl. m. Beitr. III., 19 ff.).

Digitized by Google

Monate 19, 8. und wie es scheint, absichtlich verschweigt [1]), um den Maassstab von 2 zu 3 herauszubringen) anders, nämlich vermittelst des „*τὸν πάντα χρόνον*“ 20, 18 und des „*διῆλθον*“ V. 25. gelöst werden müsse [2]), hier kein Wort weiter [3]).

2) In meinen Beiträgen habe ich alle möglichen Punkte, die für den Brief an Titus in der Geschichte des Paulus irgendwie in Anspruch genommen werden könnten, einzeln und streng getrennt von einander hervorgehoben, um die Gegner des Briefs und Andere zu den wissenschaftlich möglichen Einreden gegen dieselben anzuregen. Hier fordere ich den Beweis von den erstern, dass **der Apostel selbst**, nach dem Inhalte des Briefs an Titus, **auch nur ein einziges Mal** in Kreta gewesen sein müsse. —

α) Muss Paulus selbst der Stifter der kretensischen Gemeinen gewesen sein? — In dem Briefe an Titus keine Sylbe davon. Und so lange z. B. weder Wiggers noch ich beweisen kann, dass Paulus selbst die Gemeinen in Kolossä und Laodicea gestiftet habe, ist es ja auch gewiss, dass Paulus an, also noch eher in Beziehung auf Gemeinen Briefe schreiben konnte, die er nicht selbst gestiftet hatte (und es wäre auch somit der Zweck von Beitrag III, 56 ff. erreicht). Ueberdies ist es Niemanden in den Sinn gekommen (es sei denn Baur'n [4])), die Aechtheit des Briefs an die Kolosser bezweifeln zu wollen, weil einerseits Lucas „die Reise des Apostels nach Kolossä“ nicht mit erzählt, oder andererseits der Brief dahin als an

---

1) S. Matthies a. a. O. S. 192 u. 196.

2) S. Böttger Beitr. II, 78 f.

3) Das Einzige, was Matthies für seine Hypothese über die Stiftung der kretensischen Gemeine unmittelbar vor der Revision derselben durch Titus noch erübrigen könnte, ist das Fehlen eines Grusses von diesem Röm. 16, 21 u. 23. Wollte man aber daraus schliessen: während Paulus den Brief an die Römer schrieb, war Titus auf Kreta (vgl. Matthies S. 205); so würde dieser Schluss eben so sicher sein, als: während Paulus jenen Brief schrieb, holte Tychikus den Titus von Kreta als (vgl. Tit. 3, 12); denn auch von Tychikus wird Röm. 16, 21 u. 23 nicht gegrüsst. Titus mochte, wie wir aus 2 Kor. 8, 16 ff. schliessen, vielmehr noch mit der Collecte irgendwo beschäftigt und desshalb bei der Abfassung des Brief an die Römer nicht bei dem Apostel sein.

4) Vgl. Baur die sogenannten Pastoralbr. S. 143, über den Urspr. des Episcopats S. 36, Tüb. Zeitsch. 1836, III, 208.

Digitized by Google

eine Gemeine gerichtet wäre, welche der Apostel nicht selbst gestiftet hätte. Man wende, was Steiger in Beziehung auf den Brief an die Kolosser und die Apostelgeschichte über die Verbindung etc. zwischen Ephesus und Phrygien (Kolossä hat Steiger gewaltsam verschwiegen [1])) sagt [2]), auf Korinth und Kreta mit Bezugnahme auf unsern Brief und die Apostelgeschichte an. Kein wesentlicher Punkt wird auch hier fehlen. „Das Stillschweigen des Lukas ist „gegen die Annahme, dass Paulus resp. die kretensischen Gemeinen gestiftet habe" u. s. w., „Paulus blieb" länger als anderthalb Jahre in Korinth und hatte doch Christen „ἐν ὅλῃ τῇ Ἀχαΐᾳ" bekehrt. Der häufige Verkehr der Kreter mit Achaja und Korinth [3]) machte „es leicht und „einladend, von Korinth aus nach Kreta ἑκατόμπολις Mis„sionsreisen zu machen." Paulus hatte Ap. G. 18. bald den Silas und Timotheus, später auch den Aquilas (seine Tüchtigkeit s. Ap. G. 18, 26) und andere Erstlingsschüler, als „Predigtgehülfen um sich, die wohl reisen konnten [4]), „ja durch die lebendige Verbindung unter den Achajern, na„mentlich Korinthiern, und Kretern [5]) musste die neue Kunde „wie von selbst nach Kreta mit seinen hundert Städten" u. s. w. „gelangen [6]). Paulus hatte den Proconsul Gallio zum „Freunde. Nun frage man sich, ob seine reisenden Predigt„gehülfen, ob seine neubekehrten Schüler und Freunde, ob „Zenas der Schriftgelehrte und Apollos (vergl. Tit. 3, 13) „müssig gewesen, oder ob nicht auch ohne die persön„liche Wirksamkeit des Apostels, der doch wahrlich „nicht allein Alles that, das Evangelium nach Kreta gebracht „werden konnte?" — Wie dies Alles, was Steiger in dieser Beziehung auf Kolossä sagt, durchaus seine natürliche Anwendung auch auf Kreta's Gemeinen findet, so ist durchaus keine Andeutung im Briefe an Titus, wie gegentheils

1) Vgl. Böttger Beitr. III, 62. Anmk. **).
2) Steiger d. Br. Pauli an die Kolosser. S. 48 ff.
3) Vgl. Böttger Beitr. IV, 3 a.
4) Vgl. Steiger a. a. O. S. 51.
5) Hödt Kreta III, 494 ff. 501.
6) Vgl. Böttger Beitr. IV, 3.

Digitized by Google

Kol. 1, 24. 25 ff., 2, 1 f. vergl. Philem. 19. 22., vorhanden, „dass Paulus nicht nur die Bekehrung irgend eines Christen „in Kreta, sich zuschriebe, sondern in Beziehung auf die „Kreter sich als denjenigen Diener des Evangeliums und Apo„stel darstellte, der für sie zu wirken berufen sei, und „dem es obliege, sie wo möglich zu besuchen und zu befe„stigen“ [1]).

Dennoch zweifele ich nicht daran, dass Paulus auch die Gemeinen Kreta's gestiftet habe. Aber von den Gegnern der Aechtheit des Briefs an Titus, die daher einen Grund nehmen, dass Paulus wohl nicht in Kreta gewesen sein könne, fordere ich den Beweis, dass er selbst dort gewesen sein müsse.

β) Noch weniger „muss ich“ (wie S. B. behauptet [2])), oder irgend ein anderer Kritiker „die Gemeinen auf Kreta „von dem Apostel selbst revidiren lassen.“ Ich habe es Beitr. IV. §. 3 freiwillig, ohne irgend eine Nöthigung, blos aus dem obigen Grunde, gethan, und auf „*ἵνα τὰ λείπον*„*τα κλ.*“ Tit. 1, 5. nur desshalb mich bezogen, weil man darauf etwas zu geben pflegte. Doch heisst „*ἵνα τὰ λείποντα* „*ἐπιδιορθώσῃ*“ weder: „dass Du solltest vollends anrich„ten, da ich es gelassen habe (Luther),“ noch auch: „da„mit Du das noch fehlende in Ordnung brächtest (Mat„thies);“ sondern: damit Du das Fehlende noch in Ordnung brächtest, damit, nachdem die Stiftung der Gemeinen u. s. w. vollbracht, Das, was nicht geschehen ist, noch geschehe, nämlich (*καὶ*) die Wahl und Installirung der Presbyter in jeglicher Gemeine u. s. w.. Wollte man aber *ἐπι* — in *ἐπιδιορθ.* auf irgend etwas Anderes beziehen; so könnte es einzig, den Worten gemäss, nur *ἀπέλιπον* sein, in dem Sinne: damit Du das Fehlende, nachdem ich Dich zurückgelassen habe, in Ordnung bringest. Somit ist auch hier kein zwingender Grund vorhanden, anzunehmen, dass Paulus selbst auf Kreta gewesen sein müsse; denn dass Paulus auch ohnedies *τὰ λείποντα* genau kennen konnte, ist oben zur Genüge bewiesen.

---

1) S. dagegen Steiger a. a. O. S. 201 f. vgl. S. 48. 49.
2) Theol. Lit.Bl. z. allg. K. Z. a. a. O. S. 785.

Digitized by Google

γ) Man hat auch einen solchen Grund wohl auch nur in *κατέλιπον* oder *ἀπέλιπον* gefunden. Wie sehr es mit Unrecht geschahe, sofern er ein zwingender sein soll, s. oben und besonders bei Matthies Pastoralbr. S. 588. Glaubte man auch von der Darstellung, die ich oben (Anm. 8) gegeben habe, absehen und den Paulus, als *μέλλων ἀνάγεσθαι*, sich nicht bereits auf dem Schiffe, sondern noch in Korinth, doch „im Begriffe, so eben abzureisen," also die *γενομένη ἐπιβουλὴ* noch auf dem festen Lande, doch nach dem Hafen Kenchreä hinwärts vorbereitet (denn das, von Pauzur Reise gewählte Schiff war *εἰς τὴν Συρίαν* bestimmt), denken zu können oder zu müssen; so konnte der Apostel von Korinth aus den entgegengesetzten Weg nach dem Hafen Lechäon nehmen, und so zu Schiffe durch den *sinus Corinthiacus* oder auch zu Lande auf der Strasse über Sicyon und Aegium der *ἐπιβουλὴ* entgehen, bei dieser Sachlage von Ap. G. 20, 3, ebenso gut von Titus in der Nähe von Nikopolis schreiben: „*κατ-* oder *ἀπέλιπόν σε ἐν Κρήτῃ*," als er von Trophimus, nach Matthies's Darstellung [1]) in Rom geschrieben haben soll: „*ἀπέλιπον ἐν Μιλήτῳ*," ohne dass Paulus selbst in Milet oder Trophimus unmittelbar vorher in Cäsarea gewesen sein müsste. —

Gleichviel nun aber, ob Paulus selbst die Gemeinen in Kreta gestiftet hat und überhaupt daselbst gewesen ist, oder nicht, die Stiftungszeit der kretensischen Gemeinen muss von der Abfassungszeit des Briefs gänzlich getrennt werden. Dass letztere aber, ausserdem dass sie ganz und gar in den Zeitpunkt unmittelbar vor das *ὑποστρέφειν διὰ Μακεδονίας* passt, (s. oben), aus der Periode der Abfassung der Briefe an die Korinthier und Römer nicht ausgeschieden werden kann, wird in der sechsten Abtheilung meiner Beiträge nach Kräften erwiesen werden.

1) S. Matthies a. a. O. S. 588.

Digitized by Google

II.

Kritiken.

Beiträge zur Kirchengeschichte der Gegenwart. Ein Lebensbild der deutschen, belgischen und holländischen Kirche von L. P. W. Lütkemüller, früher evangelischem Prediger zu Brüssel. (Mit dem Motto:) „Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe.“ (S. XXXII. und 350.) Leipzig, bei C. H. Reclam sen. 1842. 8. 2 Thlr. 10 Ngr.

Diese Schrift berichtet über einen zwar kurzen, aber geistig und äusserlich vielbewegten Lebensabschnitt ihres Verfassers. Nach einem, in der Vorrede enthaltenen „Ueberblick seines christlichen und theologischen Lebens bis zur Abreise nach Belgien“, erzählt er lebendig und anschaulich, mit eingeflochtenen Betrachtungen, in 40 Capiteln, wie er, zum Prediger einer kleinen evangelisch-lutherischen Gemeinde in Brüssel berufen und ordinirt, im Mai 1839 Glauchau in Sachsen verliess, in seinem neuen Bestimmungsorte das Wort Gottes unter vielen Beschwerlichkeiten und Mühsalen, angefochten von römischen Papisten und unionssüchtigen „Protestanten“, verkündigte, sich durch den Druck äusserlicher Verhältnisse zu einer Collectenreise nach Holland genöthigt sah und zuletzt sein, etwas über ein Jahr verwaltetes Amt niederlegte, um sich wieder nach Deutschland zu begeben, wo er sich der unirten Kirche anschloss. Die Einsichten, welche er in diesem Zeitraume gewann und im Schlussworte nochmals übersichtlich darlegt, die verschiedenartigen Erfahrungen, die er zu machen hatte, die Grundsätze, die in ihm reiften, die aus eigener Anschauung geflossenen Zeichnungen von Charakteren, Orten und Verhältnissen, die nicht selten scharfen Beobachtungen und treffenden Urtheile, die guten Bemerkungen über schon Bekanntes, machen das Buch auch denen nützlich und lehrreich, die, wie Recens., der religiösen Grundrichtung des Verf's. fern stehen.

Digitized by Google

Die Schrift, wie ihr Titel andeutet, ist eine Art kirchlicher Rundschau, zugleich aber auch eine unvorgreifliche Meinungsäusserung über wissenschaftliche, sociale und persönlichen Zustände. Lassen wir uns denn von ihr auf diesen verschiedenen Gebieten herumführen und hören wir, was sie uns Altes und Neues aus dem gesammten Schatze darbietet.

Auf kirchlichem Boden begegnen wir zuerst unserer alten Erbfeindin, der römischen Curie und ihren Organen. Der Verf. hatte die beste Gelegenheit, in Belgien und theilweise auch in Frankreich und Rheinpreussen ihr Wesen und Treiben in der Nähe zu beobachten, und siehe da! sie hat noch immer nichts gelernt und nichts vergessen. Der alte Aberglaube des Mariendienstes (die „schwarze Maria" zu Hall bei Brüssel); die Bevorzugung der Heiligenfeste vor den Sonn- und hohen christlichen Feiertagen; die Missbräuche des Carnevals, der Cavalcaden und Kirmess; die täglich wachsenden Fortschritte der Jesuiten und ihres Einflusses auf Kirche, Staat und Familien; die neu beginnende Vermehrung der Klöster, deren seit 1830 allein in Belgien 420 entstanden; die unbarmherzige Bekehrungssucht der barmherzigen Schwestern und ihrer Gehilfen; der unersättliche Geiz der römischen Kirchenhäupter in Belgien; dabei die innere Verdorbenheit der Kirche, der klägliche Schul- und Confirmandenunterricht; das überhandgenommene Laster des Fluchens unter den katholischen Belgiern, Rheinländern und Westphalen; die Oppositionen im Schoose der Kirche (Abbé Helze zu Brüssel, ein flamändischer Dr. Bahrdt, S. 82 und zwei Geistliche in Lüttich, S. 186, deckten schonungslos die Geldpraktik Roms, den Bilderdienst und andere Gebrechen auf); — dies und anderes wird durch Beispiele aus eigener Erfahrung, oder durch unverdächtige Zeugnisse (wie die beiden wichtigen Briefe einer Nonne aus Mecheln an einen römischen Geistlichen, S. 110 ff.) anschaulich gemacht und nach Gebühr gewürdigt. Zugleich giebt die, S. 133 ff., im Auszuge mitgetheilte Schmähschrift: „Ein Wort über verbotenes Lesen, besonders über das der verfälschten Bibel", den Beweis, dass noch 1839 die alten Fabeln von Luthers Leben, Wirksamkeit und Tode, selbst unter Prälaten (der Verfasser soll der Bischof B. sein) Eingang fanden, während in Antwerpen vor dem Erzketzer Luther gewarnt wurde, der eine entlaufene Nonne, Namens Calvin, geheirathet habe (S. 139). Auch der alte Grundsatz, Ketzern kein Wort zu halten, tritt in verschiedenen modernen Gestalten allenthalben hervor. In Metz unterdrückt man die constitutionelle Religionsfreiheit der Protestanten durch die Gesetze gegen die St. Simonisten, S. 46; zu Brüssel lassen die Geistlichen auf einen Kreuzzug mit Feuer und Schwert unterzeichnen und prahlen mit ihren, schon Zehntausende enthaltenden Subscri-

Digitized by Google

bentenlisten, S. 105; in Löwen wird der evangelische Gottesdienst durch Pöbelexcesse unterbrochen, S. 294; Hr. L. selbst erfuhr in der belgischen Hauptstadt den Angriff einer Rotte römischer Fanatiker auf seine Wohnung, und in Elberfeld sogar thätliche Misshandlungen, weil er vor einer, nicht einmal in unmittelbarer Nähe vorübergehenden Procession die Mütze zu ziehen unterliess. — In seinem grösstentheils richtigen Urtheile über diese Kirche unterscheidet der Verf., wie billig, „das gute und böse Theil von Christen" in ihr; die Lichtseite, der gewissermassen das 1792 abgelegte testamentarische Glaubensbekenntniss Ludwigs XVI. zum Symbol gegeben wird, S. 146 f., von der Schattenseite, die sich in dem Bekenntnisse ausspricht, das die römischen Hierarchen im J. 1717 dem Churfürsten August dem Starken von Sachsen abnahmen; S. 139 ff. (Die vorliegende Recension des letztern, in 20 Artikeln, weicht von der in Ninnichs Vertheidigung der evangelischen Kirche etc. Elberfeld 1828, nach der Krit. Pred. Bibl. mitgetheilten, 22 Art. umfassenden, einigermassen ab.) Namentlich werden die deutschen Katholiken, wegen ihrer grössern Achtung vor der heil. Schrift gerühmt, S. 42. — Ein Theil der Polemik richtet sich mit Recht gegen Görres. Doch möchte dieser verschlagene Feind wohl nicht ohne allen Grund den Unterschied des heutigen Protestantismus von dem geschichtlichen, so wie die Differenz zwischen Glauben und Wissenschaft in der gegenwärtigen Theologie zu seinen Gunsten ausbeuten. (Vgl. S. 8 ff. u. a.) Sobald die Prediger theils gar nicht mehr, theils nur noch der Form halber auf die Kirchenlehre verpflichtet werden, sobald dürfte auch angenommen werden können, die Kirche wolle nach einem andern Massstabe beurtheilt sein. Die Wissenschaft aber soll, als ein Ausdruck des Glaubens, diesen vor dem gelehrten Forum repräsentiren, nicht ihn für sich bestehen lassen. Ein äusserliches Zusammenhalten der verschiedenen protestantischen Parteien würde schwerlich ein fester Damm gegen das Pabstthum sein. Vor der Menge seiner menschlichen Gegner braucht Rom nicht zu zittern; blos das Evangelium droht ihm Gefahr. Selbst als es unter den Streichen der eigenen Kinder zu erliegen schien, richtete es sich mit russischer, englischer und türkischer Hilfe bald glänzend wieder auf (vgl. S. 119); sowie auch der von seinen Anhängern bedrängte Halbmond unter den Waffen der Erbfeinde Schutz sucht. — Von den Zuständen der römischen Kirche handelt das ganze 10., der grösste Theil des 15. — 21. Cap., und mehrere andere Stellen.

Unsere liebe evangelisch-lutherische Mutter, die der Verf. billig die (wahre) deutsche Nationalkirche nennt (S. 29 u. a.) und deren Bekenntnisse, so wie dem Reformator, der es zuerst gepredigt, er das wohlverdiente Lob zollt, kann auch in dieser

Digitized by Google

Zeit, wo so Viele sie mit dem Munde und Lippen ehren), deren Herz doch fern von ihr ist (vgl. z. B. das im 2. Cap. über den altenburgischen Streit Gesagte), noch manchen Beweis ihres Geistes und ihrer zum ewigen Leben leitenden Kraft aufzeigen, deren auch einige in unserm Buche erwähnt werden. So, abgesehen von dem zweideutigen Heutz, S. 101, das „evangelische Bekenntniss des römischen Priesters van Maasdyk", S. 148, das sich durch keine bischöflichen Lockungen, noch calvinistischen Machinationen erschüttern liess; die kräftige Einwirkung des lutherischen Gottesdienstes in Brüssel auf Reformirte und Katholiken, S. 83, so dass sie bekannten, man könne wahrnehmen, dass der heilige Geist unter den Evangelischen wohne und dass sie sogar mit ihrer Bibel aufs Schaffot zu gehen fähig wären; das Beispiel der Frau in Metz, S. 49, die in ihrer äussersten leiblichen Noth, während des spanischen Feldzugs unter Napoleon, ein Neues Testament fand und durch bloses Lesen des göttlichen Buchs zu einer völligen, evangelisch-lutherischen Christin heranreifte, die 12 Soldaten in der Citadelle von Antwerpen, während der französischen Belagerung, S. 77, auch was S. 49 f. steht: „in Marseille, bis wohin man reisen könnte, ohne einmal bei jemand anders, als bei einem Confessionsverwandten zu herbergen, ist ein kleines Gemeinlein, welches ganz aus Frauen besteht." — In kirchengeschichtlicher Hinsicht wichtig sind die Mittheilungen über die zwei in Holland neben einander bestehenden evangelisch-lutherischen Kirchengemeinschaften, S. 271 ff., vom Volke als alte und neue Lichter unterschieden; die ersten, die 7 rein lutherischen Gemeinen der *herstelden* Kirche, mit einem im J. 1792 abgefassten Glaubensbekenntnisse, worin die ältern Symbole bestätigt und das neue rationalistische Licht verworfen wird, nennt der Verf., wenigstens was die amsterdamer Gemeine anlangt, eine lebendige wohlgeordnete Versammlung der Heiligen. Nicht ohne Interesse ist auch die Hindeutung auf das in Sachsen, Mecklenburg, Hessen, Hanover und anderwärts im lieben deutschen Vaterlande beginnende Wiedererwachen des evangelisch-lutherischen Sinnes und Geistes (S. 323), dem selbst Rationalisten ihre individuelle Meinung unterordnen. Das berechtigt zu fröhlichen Hoffnungen für die kirchliche Zukunft! Vielleicht lässt uns der Herr noch einmal die Tage schauen, wo die evangelischen Deutschen ihre „wahre, reine, unveränderte Augsburgische Confession" aufs Neue für ihren „hochwerthesten Augapfel und theures Kleinod" erklären; zu Trotz dem Pabste und allen Romanisten. — Noch sind die, Cap. 4 u. a., enthaltenen Nachrichten über die Evangelisch-lutherischen in Erfurt, Schlesien u. a. O. zu erwähnen. Der Verf., früher in Dr. Scheibels Hause und selbst ein warmer Vertheidiger seiner Sache, hatte Gelegenheit, mit den Predigern

Otto Wehrhan, Krause, Grabau, dem Hauptmann von Rohr und andern Gleichgesinnten bekannt zu werden und fand an ihnen „Zelotie, Fanatismus, rücksichtslose Härte und Heftigkeit, petrinische Heuchelei, einen mürrischen, herrschsüchtigen, galligen Eigensinn und (S. 220) eine grelle Verleugnung der christlichen Bruderliebe.“ Recens., der weder einen der Genannten kennt, noch überhaupt mit den schlesischen und erfurter Gemeinen in Berührung steht, kann weder den Versicherungen eines Augenzeugen, wie Hr. L. ist, widersprechen, noch jene Erscheinungen loben oder nur entschuldigen, wenn er sie gleich aus der für unsere Zeiten beispiellosen Behandlung erklärt, welche die Unglücklichen erleiden mussten. Ihre kirchliche Verfassung, wie sie nach den Beschlüssen der breslauer Generalsynode von 1841 bestehen soll, ist allerdings sehr mangelhaft und kann wohl dahin führen, dass „sich Weiber, Schuster und Schneider über das Predigtamt und Doctorat der Theologie erheben“ (S. 221). Jedoch stehen jene Gemeinen durch die heil. Schrift, das christliche Concordienbuch, die freie Predigt des göttlichen Wortes, den rechten Gebrauch der Sakramente und die Beibehaltung der alten legitimen Agende auf dem Boden und im Verbande der allgemeinen evangelisch-lutherischen Kirche, und die unparteiische Nachwelt wird ihnen, bei all ihren unleugbaren Gebrechen, doch das Zeugniss, in dem unheilvollen Kirchenstreite die Sache Gottes und Jesu Christi gegen einen indifferenten Zeitgeist vertreten zu haben, nicht versagen.

Des Verf.'s Stellung in Brüssel brachte ihn in einen innigen Verkehr mit Gemeinen und einzelnen Gliedern der reformirten Kirche. Ein grosser Theil derselben zeigte eine wahrhafte, herzliche Frömmigkeit und im Ganzen genommen mehr guten Willen, kirchliche Zwecke durch Rath und That zu unterstützen, als die Lutheraner (S. Cap. 29. 31). Im 32. Cap. sind nähere Nachrichten, sowohl über die niederländische Landeskirche, als über die Separation der Scholtianer zu finden. Jene ist nach Hrn. L's. Ueberzeugung in grossem Verfall; wofür allerdings die beiden Erzählungen, von dem reformirten Prediger, der vor Freuden weinte, als ein Evangelisch-lutherischer seinen Glauben an den heiligen Geist äusserte, weil er einen solchen Collegen schon lange vergeblich gesucht habe, und von der Dominékirmess, Zeugniss geben. Den Urheber der Separation, den bekannten Prediger Scholte, lernen wir als einen trostlosen Verkündiger der Prädestination kennen, dem es jedenfalls nur durch die Verweltlichung der Landesgeistlichkeit gelungen ist, sich einen Anhang zu verschaffen. Die Freunde der reformirten Kirche, welche die Differenzpunkte von der lutherischen für ein bloses Wortgezänk zu halten geneigt sind, können übrigens aus diesem Cap., so wie

Digitized by Google

aus S. 86 f. und 194 ff. den gewaltigen Einfluss dieser reformirten Abweichungen auf das ganze kirchliche und geistliche Leben einsehen lernen. „Das Wort ist ihnen ein todter Buchstabe, wie der Leib Jesu auch nach dessen Auferstehung noch ein fleischlicher Leib bleibt.“ — „Die Sacramente sind todt und bitter geworden, denn sie trösten nicht mehr. Der Glaube ist verfleischlicht, die freie Gnade zum Gesetz gemacht und als solche wird sie wieder römisch eine *gratia infusa*. Ach, welch' ein knechtisches Zittern gewahrte ich gerade bei den ernsteren, redlicheren Seelen! Wie viele habe ich gefunden, welche nicht das Vaterunser zu beten wagten, aus Angst, sie möchten den Namen des Vaters missbrauchen und er wolle noch nicht ihr Vater sein. Wenn sie mich beten hörten, beneideten sie mich darum und seufzten: Ach, könnte ich das doch auch!“ — „Ueberhaupt habe ich unter den Prädestinatianern ein wahres Seelenspital bemerken müssen.“ (Vergl. auch den Vorfall mit dem Siegelringe, S. 258) Freilich kommen solche Erscheinungen nicht überall unter den Reformirten vor; aber je mehr sich Lehre und Glaube in einer Gemeine dem zwinglo-calvinischen anschliesst, desto häufiger werden sie sein, so wie sie im Gegentheil unter lutherischen Einflüssen sich vermindern. Ueber Zwingli selbst urtheilt Hr. L., dass er in seiner Klügelei angefangen habe, „sich aufzublasen, und wie Frösche, das stehende, stille Wasser in der Nacht zu bequaken.“ (S. 314.)

Die 32 Secten Edinburgs (S. 129) werden uns glücklicherweise nicht vorgeführt. Dagegen lernen wir die drei utrechter „Päbste“ (S. 269) kennen, den der Doopgezinden, der Jansenisten, über welche Rezens. gern mehr gelesen hätte, und der Arminianer, mit ihren Predigten: „Warum die alten Juden keine Komödie gespielt haben?“ (S. 279) Ausser einigen andern, blos beiläufig berührten Parteien, werden dann noch erwähnt die Menkenianer, oder Collenbuschianer, die dem Synergismus und der Wiederbringung aller Dinge beipflichten, den Zorn Gottes leugnen und „Kinder des Zorns“ zu „zornigen Kindern“ machen; ferner der aus Russland entflohene Prediger Ignaz Lindl, ein Verfechter des Fegefeuers und Cölibats, der trotz dessen in protestantischen Kirchen predigt; beide — im Wupperthale, wo der Verf. wohl etwas zu poetisch, den „Frühling der evangelisch-deutschen Kirche“ erblickt. (Cap. 38.)

Im Allgemeinen muss Recens. auf die, so viel er beurtheilen kann, meisterhafte Schilderung der kirchlichen Zustände Belgiens und Hollands aufmerksam machen, die in mehreren eigens oder theilweise dazu bestimmten Capiteln niedergelegt, den rechten Kern des Buchs bildet. Das Zusammenleben der bisher durchgegangenen Kirchen und Parteien, ihr gegenseitiger Einfluss auf

Digitized by Google

einander, ihre localen und volksthümlichen Eigenheiten u. a. m., sind so gezeichnet, dass es besser ist, auf das Buch selbst zu verweisen, als durch Andeutungen, die ihrer Kürze wegen doch nur ein mangelhaftes Bild geben würden, dem Eindrucke vorzugreifen, den das Lesen, wenigstens bei Recens., hervorgebracht hat. Da zugleich so manche Mittheilung noch völlig neu, oder doch in diesem Umfange bisher nicht bekannt war, so dürfte des Verf's Hoffnung, ein Publicum für das zu finden, was er auf erhaltene Aufforderung öffentlich dargeboten hat, gewiss nicht unerfüllt bleiben.

Die schwache Seite der trefflichen Schrift, den Abschnitt über die preussische Landeskirche, möchte Recens. am liebsten ganz übergehen. Den Verf. Schritt für Schritt auf seinen Widerspruch mit der evangelisch-lutherischen und unirten Kirche, so wie mit sich selbst aufmerksam zu machen, wäre leicht, aber dem Missverständniss ausgesetzt und dem Raume nicht angemessen. Darum will Recens., anknüpfend an die vorliegenden Ansichten, blos **seine eigene** Ueberzeugung aussprechen, wie er damit am Throne des wahrhaftigen Richters, vor dessen ernstem Blick alle Hüllen und Schleier fallen werden, zu bestehen hofft.— S. 27 f. heisst es: „Der Fäulniss da zu steuern, wo es noch übler stand als zur Zeit Friedrich Wilhelm II., und nun mit dem Salze, welches vorhanden war, das Ganze zu würzen, schritt Friedrich Wilhelm III., seligen Andenkens, dazu, da das Verfassungsmässige der Kirche im höchsten Grade verfallen war, aus den äusserlichen Ruinen in äusserlicher Beziehung ein gemeinsames neues Gebäude zu erbauen, in dem, nach innen hin, dennoch ein jeder seinem Bekenntnisse getreu bleiben dürfe. Auf die Bekenntnisse sollte wieder die Verpflichtung der Geistlichen geschehen, wie sie nach historischem Grunde in den Gemeinen zulässig war, welches in ganzen Districten unterlassen wurde. Bei der gemeinsamen Agende wurde der ältern rituellen Gewohnheit wie dem unzweifelhaften Glaubensbekenntnisse beider Theile Freiheit gestattet, wodurch dieselbe allerdings mangelhaft wurde und nicht mehr so dauerhaft, als das Frühere, aber nur zum klaren Beweise auch davon, dass die Freiheit in dem confessionellen Bekenntnisse durch die rituelle Form nicht behindert, wohl aber dem Unglauben auch also möglichst gesteuert werde. Ja, zum sicheren (?) Beweise davon, dass die Freiheit wirklich mit der Agende besteht, konnten auch diejenigen nur Duldung erhalten, welche aus vermeintlich confessionellen Gründen die Agende mit der neuen evangelischen Kirchenordnung verwerfen und sich separiren. Aber eben das Bestehen des Bekenntnisses und die nicht gehemmte Stimme nach aussen macht, trotz des äusserlichen Wechsels, dieses neue Gebäude, bei all der irdischen Un-

Digitized by Google

vollkommenheit im Einzelnen, dennoch zu einer wohnlichen Herberge der Kirche, in welcher der übriggebliebene Sauerteig den ganzen Teig durchsäuern kann, und zu einem Zoar in der Welt, wo es, trotz derselben, gerathener ist, zu wohnen, als in die gefährlichen Höhen und Klausen der Separation zu gehen, und dort gegen (?) den Gehorsam des Glaubens aus Furcht (?) und also aus fleischlicher Stärke zu handeln. Als Christen haben wir uns hier mit persönlicher Aufopferung (?), wo der Glaube und das Bekenntniss nicht irgend wie in Wort und Sacramenten verleugnet wird, in die Zeit zu schicken, zumal da es eine böse Zeit ist" u. s. w.— Das Hervorheben der Aeusserlichkeiten, ohne Hinweisung auf den Geist, der sie schuf und erklärt, reicht nicht aus. Recens. stimmt im Wesentlichen mit einem andern Unirten überein, der, im Sinne der Stiftungsgrundsätze seiner Kirche, bei einer bedeutungsvollen Gelegenheit sich so äusserte: „Die Union, die Vereinigung der lutherischen und reformirten Kirche, hat uns wieder, wenn nicht frei gemacht, — denn sie selbst konnte erst aus dieser Freiheit hervorgehen, — doch frei erklärt, die Freiheit von dem Zwange unserer Lehrbegriffe, dem Joche, das wir selbst wieder auf unsern Nacken genommen hatten, zu voller Geltung gebracht hat. Das Joch war mit der Zeit morsch geworden und zerbrochen: in der Union warfen wir es vollends ab. Denn in ihr erklärten Lutheraner und Reformirte, dass sie durch ihre alten Bekenntnissschriften sich nicht mehr trennen lassen, sondern in Frieden mit einander in Einem kirchlichen Verbande und in Einem Geiste leben wollten. Sie waren damit schon von dem knechtischen Gehorsam gegen ihre Bekenntnissschriften abgewichen, denn nach deren Buchstaben ist die Trennung nothwendig. Sie erklärten also, dass sie sich von ihren alten Bekenntnissschriften ferner nicht knechtisch gebunden achten wollten, denn hätten sie das gewollt, so hätten sie in der Trennung verharren müssen. Zwei Knechte verschiedener Herren können nicht mit einander leben. Wollen sie aber das, so muss entweder der Eine sich dem Herrn des Andern auch unterwerfen, oder sie müssen sich beide statt der zwei frühern einen neuen gemeinsamen Herrn setzen, oder — sie müssen frei sein. In der Union haben nun weder die Reformirten sich dem lutherischen, noch die Lutheraner sich dem reformirten Lehrbegriff unterworfen, noch haben beide sich einen neuen Lehrbegriff festgesetzt, also — sind sie frei von jedem Zwange irgend einer starren Satzung. Strick ist entzwei, und wir sind frei. Manche freilich haben nicht gewusst, was sie thaten oder was da geschah, sich nicht gedacht, wohin die Union führe. Nun, da sie sehen, dass sie zur Freiheit führt, sind

Digitized by

sie erschrocken. Die Einen wollen es ableugnen, dass sie nothwendig dahin führe; der Fortgang der Zeiten aber wird sie widerlegen. Andere, welche es einsehen und nicht leugnen, aber doch die Knechtschaft lieber haben, kehren um, schreien über Verrath, und nehmen das ihnen abgenommene Joch wieder auf ihre Schulter: sie wollen wieder Lutheraner sein. Wenn sie das einmal wollen, so thun sie wohl, sich wieder zu scheiden von der Union, denn da in dieser Freiheit ist, kann ihre Knechtschaft in derselben nicht bestehen, sondern muss, wenn auch vielleicht ihnen selbst nicht, doch ihren Kindern wieder verloren gehen und von der Freiheit verschlungen werden. Sie seien denn Lutheraner. Wir aber, wir sind weder Lutheraner, noch Reformirte, sondern wir sind unirte freie Protestanten. Wir protestiren eben so gegen knechtisches Lutherthum, wie gegen das Pabstthum; wir protestiren gegen allen Buchstabenzwang und gegen alle Tyrannei der starren Satzung; wir sind frei im Geiste und wollen es bleiben, frei im Denken und im Glauben und im Reden. Wir gebrauchen die Bekenntnissschriften der Reformationszeit, so wie die Bibel, Wahrheit und Leben daraus zu schöpfen, aber mit freiem Geiste, denn der Geist richtet alle Dinge und wird von niemand gerichtet, und der Buchstabe tödtet, aber der Geist macht lebendig. Unseres Glaubens Herr ist der Geist.... Wozu wird uns aber solche Freiheit führen? Die Furchtsamen, die nicht glauben an den Geist, sagen: zur Auflösung alles Glaubens, aller Religion.“ u. s. w. (S.: „Das dritte Reformations-Jubelfest der Stadt Halle. Predigten und Reden nebst einer Beschreibung der Jubelfeier.“ Halle, 1841. S. 96 ff.)

Hr. L. hat seine Ansichten im 26. Cap. weiter entwickelt; sie beruhen auf drei Hauptgedanken. Erstens wird stillschweigend vorausgesetzt, die Union auf ihrem gegenwärtigen, stiftungsmässigen Grunde sei ein Theil der allgemeinen christlichen Kirche. Steht das auch wirklich so unerschütterlich fest, dass nicht das leiseste Bedenken aufsteigen kann? — Das unirte Grundprincip, wie es in den einzelnen Erscheinungen factisch hervortritt, theoretisch auf den Kanzeln auseinander gesetzt wird, ist, negativ ausgedrückt, die kirchliche Lossagung von jedem bestimmten Glauben; positiv, die kirchliche Freilassung aller religiösen Privatmeinungen und theologischen Ansichten. Der Wahlspruch: weder lutherisch, noch reformirt, sondern evangelisch, sagt dasselbe; mit dem weder, noch hebt er die kirchliche Geltung der bestehenden Glaubensbekenntnisse auf, mit dem sondern, das von keiner positiven Confession begleitet ist, sanctionirt er die subjective Lehre. Damit werden die symbolischen Bücher nicht

Digitized by Google

durchaus verworfen; sie verbleiben dem vormaligen Lutheraner oder Reformirten als Ausdruck seiner persönlichen Ueberzeugung, die er nur dem unirenden Fundamentalartikel unterzuordnen hat; wie ja in gleicher Weise auch der Supranaturalist, Rationalist, Pietist, Pantheist u, s. w. seine Lehrschriften beibehält. Heilige Schrift und öcumenische Symbole, authentisch interpretirt durch das kirchliche Grundprincip, gelten für Alle. Die Agende ist kein Symbol, wozu sie schon ihrer Beschaffenheit wegen nicht geeignet wäre, sondern nur ein äusserliches Band, das alle Kirchengenossen umschlingen soll, mit dessen Inhalt aber Niemand einverstanden zu sein braucht. Bibel, allgemeine Bekenntnisse und Agende stehen, als allgemein giltiges Ritual, in einerlei kirchlichem Ansehen und die Geistlichen werden gleichmässig auf sie ordinirt. Ein Confessionswechsel, im gewöhnlichen Sinne des Worts, findet weder für Lutheraner, noch Reformirte Statt; denn es handelt sich nicht um Annahme anderer Lehren, sondern um Herabsetzung der objectiven Wahrheit zur individuellen Vorstellung. Hat schon irgend eine christliche Gemeine auf solchem Grunde gestanden? — Der Verf. giebt grosse Missbräuche, Indifferentismus und Greuel des Unglaubens an heiliger Stätte zu, misst aber die Schuld davon nicht der Union, sondern einzelnen Gliedern bei und beruft sich auf ähnliche Erscheinungen selbst in der apostolischen Kirche. Die Vergleichung passt nicht. In der Union kann es, nach ihren bisdaherigen Verfassungsgrundsätzen, weder falsche Propheten, noch Irrthümer und Secten geben. Alle ihre Lehrer, Systeme und Schulen sind kirchlich und legitim, und wenigstens die homiletische Antithesis gegen sie ist als Polemik verpönt. Die Kirche schützt den Bischof Dräseke, wenn er predigt, in Christi Namen müsse jedes Knie sich beugen; sie schützt eben so auch den Pastor Sintenis, der jenen für einen „Irrlehrer" und die Anbetung des Erlösers für Abgötterei erklärt. (Vgl. S. 346.) — Ferner soll sich in der Union die freie Verkündigung des göttlichen Wortes und der rechte Gebrauch der Sakramente, nach Art. 7 der Augsburgischen Confession, finden. Aber hat auch wirklich das, was der unirte Geistliche, verfassungsmässig, in Wort und Werk, Amt und Leben frei bezeugen und predigen darf, nicht aufgehört, ewige, göttliche, seligmachende Wahrheit zu sein? oder ist es zu einer Parteimeinung herabgesunken, etwa zu einem menschlichen „Lutherthum", das unsere Väter nicht kannten, als sie an ihre Tempelpforten schrieben: Gottes Wort ist Luthers Lehr'? Ob die unirte Taufe nicht von ähnlichen Zweifeln gedrückt werde, wie sie dem Verf. (S. 123) bei der römischen aufstossen, bleibe unerörtert. Ist es aber nicht eine unbestrittene Thatsache, dass die Union durch das Umtaufen lutherischer Kinder ihre eigene Taufe der lutherischen, die doch selbst

Digitized by Google

der Pabst als die rechte christliche anerkennt, entgegengesetzt hat? Beim Abendmahle (S. 211 f.) dürfen wir keineswegs „blos die Agende ansehen“ und sprechen: „Ich glaube so, wie mir's gesagt wird, und darum empfange ich auch im Abendmahle nach der neuen Agende noch den Leib und das Blut Christi.“ Dadurch würde das Sakrament vom Glauben der Communicanten, statt von der einsetzungsmässigen Verwaltung abhängig. Vielmehr müssen wir die kirchlichen Erläuterungen zu Hilfe nehmen, laut deren die Abendmahlsfeier im Allgemeinen und die Darreichungsworte insbesondere so eingerichtet worden sind, dass sie für Hrn. L. lauten können: „hier, das ist der wahre Leib Jesu Christi“; während sie zugleich für einen zweiten Boucher (S. 88) heissen sollen: „das ist das Symbol des Leibes und Blutes Jesu Christi.“ Diese absichtliche Zweideutigkeit, dies Ja und Nein in Einem Worte ist ganz gegen den Sinn und Willen des göttlichen Stifters; 2 Cor. 1, 19. — Nach dem Motto des Titelblattes scheint der Verf. die apostolischen Merkmale einer christlichen Gemeinschaft (Ephes. 4, 4 — 6.) an seiner Kirche zu finden. Recens. wüsste indess keins, das über jeden gegründeten Zweifel erhaben wäre. — Es wird hierbei nicht verkannt, dass einzelne unirte Lehrer, kraft besonderer Concessionen, den Glauben der augsburgischen Bekenner vortragen; andere thun vielleicht, ohne eine solche Bewilligung aufzeigen zu können, das Nämliche. (Vgl. S. 322.) Auch sollen an einigen Orten die Sakramente der evangelisch-lutherischen Kirche, ja unter gewissen Restrictionen auch ihre Agende gestattet sein; manche Geistliche erlauben sich auch, zu Gunsten ihrer Ueberzeugung, eigenmächtige Eingriffe in die bestehende Ordnung; nicht zu gedenken der zahlreichen, besonders weltlichen Unirten, die noch jetzt nicht wissen, „was sie thaten oder was da geschah“, sich nicht denken, „wohin die Union führe,“ und darum immer in stillschweigendem, unbewusstem Widerspruche mit ihr stehen. Aber alle dergleichen Ausnahmen stehen ja, als Auflösungskeime, schon ausserhalb der bestehenden Kirche, heben also das Gesagte nicht auf, sondern bestätigen es vielmehr, und beweisen nur, dass zwei feindliche Elemente im Schoosse der Landeskirche mit einander streiten, das unirt-destructive, dem auch Hr. L. unbewusst angehört, das nur mit Hilfe des Staats zum Siege gelangen könnte, und dann die bekenntnisslose Union in eine Kirche mit zwei positiven Lehrbegriffen umwandeln würde (vgl. die Bemerkungen über die belgischen Gemeinen, S. 73 ff.), während das unirt-conservative Element, in dem oben beigebrachten Citate sich aussprechend, nur der ungestörten Entwickelung seiner Kräfte bedarf, um den verfassungswidrigen Gegner zu überwinden und die Kirche zu einem grossen Verein von Freien zu machen.

Digitized by Google

Zweitens werden die lutherischen Gegner der Union für Separatisten erklärt. Eine harte Anschuldigung, aber des Verf. richtigen Grundsätzen über Separation (S. 209. f.) widersprechend und schon im voraus wieder zurückgenommen durch das Zugeständniss kirchlicher Legitimität, das den Vorwurf des Separatismus ausschliesst. (S. 29: „Otto Wehrhan hat die preussischen separirten Brüder kirchliche Legitimisten genannt. Das ist wahr“ etc.). Gegen wirkliche Separationen kann nicht energisch genug gesprochen werden, zumal in unserer, zu solchen Zerrüttungen des kirchlichen Lebens so sehr geneigten Zeit. Aber ist denn das auch Separation, wenn ich in der Kirche, die mich geboren, getauft, erzogen und confirmirt hat, treu und dankbar verharre, während meine Confessionsverwandten aus freien Stücken zu einer andern, neugestifteten übergehn? Oder wenn ich selbst aus Unwissenheit auf einen Augenblick in die fremde Gemeinschaft gerathen wäre und nach erlangter besserer Einsicht in meine Mutterkirche, die seit 3 Jahrhunderten mit gesetzlicher Befugniss in und ausserhalb Deutschland besteht, zurückkehre, bin ich da ein Separatist? Die Verhältnisse sind ihrem natürlichen Gesichtspunkte entrückt worden. Allerdings wären die Apostel in den Synagogen und die Reformatoren unter dem Pabstthum geblieben, „ohne sich von so manchem Ceremoniellen und Rituellen anfechten zu lassen,“ wenn man sie nicht gewaltsam vertrieben hätte. Als Christen sind wir gehalten, in ähnlichen Fällen diesem Vorbilde zu folgen. Aber der vorliegende Fall ist kein ähnlicher. Wir sollen nicht etwa die Mängel unserer evangelisch-lutherischen Mutterkirche mit schonender Liebe tragen, sondern ihre unbestrittenen Vorzüge mit den unleugbaren Verirrungen der Union vertauschen. Das hat kein Apostel, noch Reformator durch Wort oder Beispiel geboten. Hier ist auch kein Schicken in eine böse Zeit, sondern in eine neue Kirche und Religion. Gefährlich bleibt es stets, in eine fremde Kirche einzutreten, zumal mit dem Vorsatze, zu ihrer Wiederbelebung beizutragen, oder, was in unserm Falle dasselbe ist, ihren naturgemässen Entwicklungsgang so lange bekämpfen zu wollen, bis man hinausgeworfen wird. Der unaufhaltsame Strom verschlingt nur zu leicht den kühnen Schwimmer, der gegen ihn anzustreben wagt. Die Ueberzeugung, dass es auch in der gegenwärtigen unirten Kirche evangelisch-lutherische Christen geben könne und wirklich gebe, um welcher willen man, auch wenn sonst kein anderer Grund vorhanden wäre, ihr beitreten müsse, reicht zur Rechtfertigung dieses Schrittes so wenig aus, als die unbezweifelte Thatsache, dass „auch in der römischen Kirche noch unter dem Scheine des Unkrauts ein Theil redlicher Christen und edeln Waizens verborgen ist“ (S. 210.), einen Uebertritt zum Pabstthum entschuldigen kann. In beiden Fällen

Digitized by Google

sollen wir vielmehr halten, was wir haben, auf dass uns Niemand unsere Krone raube. — Herr L. scheint durch die Menge und das Ansehn der Personen in der Union zu parteiischen Zeitbegriffen verleitet worden zu sein. Er hält jede bestehende Landeskirche, schon als solche, für Gott wohlgefällig und jeden Widerspruch dagegen für sträflichen Separatismus; obschon ihm selbst auch eine Vent'sche (S. 85.) Nationalkirche entgegentrat: „die Besoldung vom Gouvernement, das Geld!" In weltlichen Dingen ist „die eben bestehende Verfassung" ohne allen Zweifel die von Gott beabsichtigte, der sich jeder gute Unterthan um des Gewissens willen unterwerfen muss. Jeden, der daran rüttelt, halten auch die Gegner der Union für einen Empörer; denn sie sehen wenigstens eben so gut, als die Unirten, wie um den Thron des weltlichen Monarchen die Glorie der göttlichen Einsetzung leuchtet. Ob aber auch eine factische Landeskirche, ganz abgesehen von ihrer innern Beschaffenheit, schon an und für sich das Recht besitze, die zwei oder drei Christen, die sich ausser ihren Mauern im Namen des Erlösers versammeln und die Verheissung seiner Gegenwart haben, ohne weiteres für eine Separatistensecte zu erklären, möchte wohl zu bezweifeln sein. Rec. ehrt die rechten Landeskirchen, die entschieden dem Panier Jesu Christi folgen und sich nicht scheuen, es mit seinen Widersachern durch ein festes *symbolum militiae* in Confession, Predigt, Sakramenten und gottesdienstlicher Ordnung zu verderben. Mag dann der Landesherr oberster Bischof im Sinne Constantins d. Gr. sein, oder, was noch schöner ist, mag ein Friedrich Wilhelm II., preiswürdigen Andenkens, aus „königlicher Gerechtigkeit" seine Unterthanen in ihrer auf Verträge gegründeten Religionsfreiheit schützen, um ihnen den Hort zu erhalten, der im Leben und Tode sie allein zu trösten vermag; mögen „Bischöfe, oder Consistorialräthe, oder Superintendenten" (S. 210.) die Kirche zu ihrem unsichtbaren Oberhaupte hinleiten; mag die Berufung, „frei das Evangelium zu predigen und die heiligen Sakramente zu verwalten" (S. 211.), vom Pabste oder türkischen Kaiser ausgehen, — was liegt viel daran? Ueberschätzt aber wird die landeskirchliche Form, wenn an ihr Prinzipien übersehen werden, die anderwärts, z. B. im altenburger (Cap. 2.) und magdeburger Streite; in den Gemeinen Belgiens, S. 74. ff.; in dem Grundsatze: „Jedes Bekenntniss der Bibellehre ist vom Teufel, denn es bindet uns" (S. 80.); in dem Wesen der Hegel'schen Philosophie (S. 64. u. a.) u. s. w. der verdiente Vorwurf der Anarchie trift; wenn die Nothwendigkeit eines historisch-protestantischen Glaubensbekenntnisses, namentlich der augsburgischen Confession, als fortdauernder Grundlage der deutschen Nationalkirche „als Corporation" und ihrer rechtlichen Erhaltung im Gegensatz der neuen Auflösung und Zersplitterung

Digitized by Google

(S. 29. 209. 342. 343. u. a.) vergessen, und das Sectirerische (S. 120. ff.) nicht mehr für sectirerisch gehalten wird. Sollen auch solche Landeskirchen für „Culminationspunkte der kirchlichen Blüthe“ gelten (S. 189.), so dürften wir uns nicht mehr daran erinnern, dass die höchsten Geistesgaben doch nur in den urchristlichen Gemeinen zu finden sind, die noch nichts von einer Staatskirche wussten.

Der dritte Grundgedanke wird so ausgesprochen (S. 214.): „Aber was wurde mit der Annahme der Agende auch bezweckt? Die Anerkennung der polizeilichen Gewalt bis an den Glauben. Dieser selbst sollte bleiben und seinen alten Schutz finden; ja auch Freiheit im Gebrauche der Formulare, wenn er nur dieses Polizeiliche in der gänzlichen Verwerfung der Agende nicht verletzt habe. Wenn also die Agende auch bis zum Altare des Kirchengebäudes ging, so tastete sie doch nicht den Glauben und somit die Kirche da an, wo solche noch war, sondern sanctionirte dieselbe im Gegentheil hinter dieser polizeilichen Maasregeln“. Verf. scheint diesen Satz nicht in seinem ganzen Umfange zu übersehen, oder vor seiner folgerechten Durchführung zu erschrekken. Hiernach wären ja alle kirchliche Verrichtungen, Predigt, Taufe und Abendmahl nicht ausgeschlossen, Handlungen der polizeilichen Gewalt; denn das „Glaubensgebiet“ (S. 216.) umfasst keinesweges die äusserlichen Gnadenmittel, sondern ist inwendig im Menschen. Herr L. überdenke nur seine eigenen Worte. Fungirt der Geistliche am Altare in polizeilicher Gewalt, so ist das Sakrament des Altars etwas Polizeiliches. Ist die Agende in demselben Sinne polizeilich, wie Kirchenverfassung und Besoldung (S. 215.), so ist es auch die nach der Agende verrichtete Taufe. Ist alle „äusserliche Ordnung in der Kirche, so weit sie in dieser Welt steht, nicht das Reich Gottes,“ so gehört auch das äusserliche Wort zu den weltlichen Dingen, an denen wir „mit aller Welt kirchlich Theil nehmen“ müssen, wollen wir nicht „in mittelalterlichen Ideen befangen sein.“ Damit wäre zwar zwischen Gottes und der Welt Reich eine scharfe Grenzlinie gezogen: über des Herzens verborgnen Gedanken regierte Christus, über Alles, was in die Sinne fällt, die Polizei. Aber es bliebe völlig unerklärbar, was die Apostel Actor. 15, 10. 20. 28. 29; Col. 2, 16. 17. 20; 2. Cor. 6, 14. ff. (s. die gezwungene Erklärung S. 215.); Gal. 2, 4. 5. 13. 14; 5, 1. ff. und an vielen andern Stellen, unter andern auch mit dem Verbote der Theilnahme an heidnischen Opfermahlzeiten, hätten sagen wollen; warum in der alten Kirche die *Libellatici* und *Traditores* für strafbar galten; wie man dem 10. Art. der Concordienformel nur irgend einen erträglichen Sinn abgewinnen könne, u. s. w. Gewiss ist das Reich Christi inwendig in uns; soll es sich aber auf die blosse Gedankenwelt erstrecken, so

Digitized by Google

bekommen wir eine polizeiliche Kirche, die zufrieden sein muss, wenn nur „Wort und Sakrament nicht wesentlich leidet“ (S. 216.), ja auch, wenn diess der Fall ist, sich darein zu ergeben hat. Da ist freilich zu einer unbefangenen Würdigung der lutherischen Gegner der Union und ihres Widerspruchs gegen die neue Agende kein Raum übrig. Herr L. hat einen gefährlichen Grundsatz aufgestellt, der aller christlichen Freiheit ein Ende macht und zuletzt zu einem polizeilichen Glauben führen muss. Und doch kann er bei seiner jetzigen Ueberzeugung diesen Grundsatz nicht entbehren; denn die unirte Kirche hält ihn entschieden fest. Daher kommt es auch, dass sie, im Widerspruch mit der evangelisch-lutherischen, die Anstellungsfähigkeit ihrer Geistlichen, *ceteris paribus*, von der Annahme ihrer äusserlichen Ordnungen, namentlich des Unionsritus (auch dieses, wie Rec. aus Erfahrung weiss) und der Agende abhängig macht, auf den Glauben des Anzustellenden aber keine Rücksicht nimmt. Dadurch sind menschliche Einrichtungen über die göttlichen gestellt, Evangelium und Gewissen unterdrückt, und auch Solche, die, ohne irgend eine Nebenabsicht, blos die Sorge um ihre ewige Wohlfahrt im Auge hatten, zu Gegnern der Landeskirche gemacht worden. Eine Folge jenes, das Göttliche unter das Menschliche erniedrigenden Grundsatzes ist es auch, wenn (S. 209.) verlangt wird, „dass sich eine gläubige Gemeine auch durch einen persönlich ungläubigen Mann, als ihren Lehrer, nicht von der Kirche selbst scheiden lasse, so lange er ihr noch beiwohnt, d. h. sie nicht aus dem Verbande herauszieht, wohl aber soll sie dabei ihren persönlichen Glauben und ihr Bekenntniss sich nicht nehmen lassen.“ Wie wird da der Glaube gegen den äusserlichen Verband herabgesetzt und das Verhältniss des Seelsorgers zu der ihm anvertrauten Heerde in etwas Ausserwesentlichem gesucht! Was würde wohl aus einer Gemeine werden, der vielleicht (was z. B. bei der jetzigen Gestalt der Dinge in der Union ganz wohl möglich wäre) Generationen hindurch nichts als Freigeisterei oder Herrnhuterthum gepredigt würde? Wie viele würden wohl da noch ihren evangelischen Glauben und Bekenntniss bewahren? Und doch sollen sie, um des äusserlichen Verbandes willen, Christum nicht suchen, wo er noch zu finden wäre! Der ärgerliche Wandel der Prediger darf freilich kein Grund werden, eine Kirche zu verlassen; denn auf Mosis Stuhl können auch Pharisäer sitzen; dehnen wir diess aber auch auf ungöttliche Lehre aus, so versuchen wir den, der gesagt hat: Hütet euch vor den falschen Propheten! nicht: vertrauet ihnen die Sorge für eure und der Eurigen Seelen an. — Schliesslich theilt Rec. die Ueberzeugung des Verf., dass die Union nicht durch „englisches Wesen“ (S. 331.), sondern einzig und allein durch deutsch-evangelische Grundsätze aus ihrer der-

Digitized by Google

maligen Verwirrung befreit werden könnte. Anglikanische, schottische und andere fremde Einrichtungen würden das Uebel nur noch verschlimmern und dem Pabste über lang oder kurz einen hohen Triumph bereiten. Die einzige Rettung für sie liegt im Evangelium und in „den landeskirchlichen Einrichtungen aus der Blüthezeit der deutsch-evangelischen Kirche selbst.“ Werden diese verschmäht, wird das Evangelium nicht frei gelassen, sondern an neuere menschliche Ordnungen gebunden, wird überhaupt nicht dem göttlichen Worte sein gebührender Vorrang vor den kirchlichen Satzungen in That und Wahrheit wieder eingeräumt, bleibt die Landeskirche auf ihren zeitherigen Prinzipien stehen, so wird es von Tage zu Tage ärger mit ihr werden.

Noch muss, wenigstens andeutend, auf einige andere, als kirchliche, Verhältnisse aufmerksam gemacht werden, die in unserm Buche berührt und als Darstellungen oder Resultate concreter Anschauung von eigenthümlichem Werthe und Interesse sind. So möchte in wissenschaftlicher Hinsicht Beherzigung oder doch Erwähnung verdienen, was über die theologische „Dressur“ auf unsern Universitäten und ihren nachtheiligen Einfluss auf selbstständigere Geister (S. 36. ff., wo nur die zu weit ausgeführte Vergleichung der natürlichen Vernunft mit einem alten Hunde weg zuwünschen wäre); über die neue Reformationswuth (S. 274. ff.); wider das gewöhnliche Erlernen fremder Sprachen, und den hergebrachten Vorzug der lateinischen vor der griechischen (S. 183. ff.); über die willkührliche Schriftauslegung der Neologen (S. 303. ff.); über die „ächt holländische Predigtmanier“ (S. 254. f.) u. s. w., bemerkt wird. Nicht zu verachtende Beiträge zur Kenntniss lokaler und socialer Zustände liefern u. a. die anziehenden Schilderungen Brüssel's (S. 66. ff.), Antwerpens (S. 71. ff.), der Gegend um Dortrecht (S. 239.); sodann des holländischen (ebendas.), französischen (Cap. 7. u. S. 50. ff.), luxemburgischen (S. 58.) und belgischen (S. 100.) Volkscharakters, welcher letztere wegen des unter Männern, Weibern und Kindern verbreiteten Lasters der Völlerei und des Fluchens auf einer sehr niedrigen Stufe steht. Auch die republicanischen Meeting's, welche Verf., „um die flamändische Sprache in Brüssel von Rednern zu hören,“ besuchte (S. 186. ff.), geben mit ihren abscheulichen Grundsätzen einen Beleg von der Versunkenheit eines Volks, das einst dem göttlichen Lichte der Reformation seine Thore verschloss. Wohlthuender ist dem Leser die Lichtseite des britischen Charakters, die auch dem Verf. (S. 54. f.) unter Männern und Frauen als aufopfernde Liebe und Freigebigkeit für die Sache des Erlösers entgegentrat. Ueber die Persönlichkeit einiger namhafter Zeitgenossen theilt Herr L. mit, was er aus eigener Bekanntschaft, oder durch Andere erfahren hat. So seinen Besuch bei Dr. Röhr in Weimar (S. 11.)

Digitized by Google

und bei Krummacher in Elberfeld (S. 212. 218.), welche Männer, so ganz entgegengesetzt sie auch einander sind, mit billiger Unterscheidung von Person und Sache gewürdigt werden. Ueber die Persönlichkeit des erstern hat auch Rec. von Solchen, die sie kennen, nur Vortheilhaftes gehört. Auch einen Luther lernte Verf. in Aachen kennen (S. 306.), „einen alten, schlichten, fleissigen Tapezierer, der übrigens dem alten Luther, zu dessen Familie er gehörte, wie aus den Augen geschnitten ähnelte.“ Es ist merkwürdig! In demselben Maasse, wie sich die geistige Nachkommenschaft des Reformators vermindert, tauchen bald hier, bald dort, in Erfurt, Cöln etc. angebliche leibliche Sprösslinge oder Verwandte seines gewiss längst erloschenen Stammes auf. Uebrigens scheint der aachner Luther auch ein geistiger Enkel des wittenberger zu sein. Zum Lobe des vielangefochtenen Herrn von Hassenpflug spricht Herr L. (Cap. 9.) „ein freies deutsches (wohlverdientes) Wort.“ Dagegen äussert er sich ungünstig über das allerdings verkehrte Wesen der bekannten Quäkerin, Mistress Frey (S. 55. 288.) und über das durch sie geförderte moderne Christenthum. Dr. Bretschneiders theologisches Streben, sowie die Tendenzen des Rationalismus überhaupt (S. 334. ff.), dürften schwerlich im rechten Lichte dargestellt sein, wenn es blos „eine beklagenswerthe Abnormität“ sein soll, „dass die Rationalisten gegen den Glauben der Väter und gegen den evangelischen Glauben überhaupt, wie gegen den Papismus zu Felde ziehen.“ Hier kann Rec. dem Verf. eben so wenig beistimmen, als in seinen typologischen, apocalyptischen und mythologischen Vorstellungen. (Vgl. S. 218; 233. ff; besonders Cap. 21. und manche andere *cum grano salis* zu lesende Stelle). Solche Allegorisirungen, so unschuldig sie auch in ihrem Keime sein mögen, bahnen unwillkührlich falschen Richtungen den Weg. Herr L. geht mit grosser Vorsicht zu Werke; dennoch ist er, S. 210. nahe daran, in Apocal. 12, 16. das schriftwidrige *cujus regio, ejus et religio* zu finden. Auch das „Sabbathjahrtausend“ (S. 89. 90. 249.), ohne welches man darauf resigniren müsse, „bei einem Israeliten mit irgend einem Erfolge missioniren zu wollen;“ der Durchbruch der Gnade (S. XXIII.); die geistlichen Erweckungen; der eigenthümliche Gebrauch des Christen- und Brudernamens etc. möchte Manchem bedenklich erscheinen. Eben so wenig dürfte das günstige Urtheil über die heutigen Missionsanstalten, unter deren Zöglingen „sich ein Grieche von Religion, ein schweizer Reformirter, ein Wiener und geborener Katholik, ein reformirter Holländer, so wie auch geborene Lutheraner befinden“ (S. 313. 316.), allgemeinen Anklang erhalten. Wenn da späterhin einer oder der andere dieser Missionare erklären sollte, „dass in zwei oder drei Dörfern, wo er bisher wirkte, zwei Personen auf dem Wege der Bekehrung

Digitized by Google

seien“ (S. 203.), so brauchten wir uns nicht eben darüber zu verwundern. Den Abschnitt des 27. Cap., „wie ich im Nothfalle das hochheilige Sacrament mir selber reichen lernte,“ lässt Rec. auf sich beruhen; die schmalkaldischen Artikel missbilligen dieses Selbstcommuniciren. Dagegen findet er in den gleich darauf folgenden Worten seine Ueberzeugung von dem „Verderben der gemischten Ehen“ durch seelsorgerische Erfahrungen des Verf. bestätigt. An solchen, zum Theil von tiefer Menschenkenntniss zeugenden, bisweilen ganz überraschenden Erfahrungen und Bemerkungen ist überhaupt in dem Buche kein Mangel, und es wird schon deshalb, noch mehr aber wegen der früher angedeuteten Vorzüge, Keinen gereuen, es gelesen zu haben.

Die äussere Ausstattung ist gut; nur Schade, dass sich so viele Druckfehler eingeschlichen haben, die blos bis S. 203. berichtigt sind. Als sinnentstellende sind noch zu erwähnen, S. 209. Z. 5. v. o. mit, st. nicht; S. 210. Z. 1. v. u. Stern, st. Strom. Einzelne ungewöhnliche Ausdrücke [z. B. zotten (S. 75.); auszupobern (S. 219.)] lassen sich leicht übersehen.

K. Ströbel.

Digitized by Google

Beleuchtung der Gesangbuchsbesserung insbesondere aus dem Gesichtspunkte des Cultus, von Gerhard Chryno Herman Stip. Erste Abtheil. Hamb. 1842. 8. (Fr. Perthes). 1 Rthlr. 12 gGr.

War irgendwann eine Revision der, theils ausgesprochenen, theils vorausgesetzten, Grundsätze für Gesangbuchsredaction nöthig, so war es gewiss jetzt, wo man vielfältig daran denkt, die Wunden, die der Kirche in dieser Beziehung geschlagen, zu heilen, und doch grossentheils weder eine tiefe Exploration, noch ordentliche, kirchliche Heilmittel zulassen will. Zu leugnen ist es ja nicht, dass die Kirche sich jetzt in der eigenthümlichen Lage befindet, dass sie nicht blos die staatskirchlicher Seits verlangte Gleichstellung des Glaubens und Unglaubens von der Hand weisen, sondern auch und wohl noch mehr gegen diejenigen auf ihrer Hut seyn muss, die ein neues Kirchenthum machen wollen, jeder nach seinem Kopf und individuellem Bedürfniss; was aber der Kirche recht ist, das kann ja auch, meinen diese, den Liedern derselben recht seyn. Auf der andern Seite geht doch offenbar Alles mehr der endlichen Abklärung entgegen. Das haltlose, maasslose, geschwätzige Wesen kann nicht mehr gedeihen; mau verlangt ein bestimmtes Für oder Wider. Es wird immer mehr gewogen, als gezählt. Die Wahrheit bekommt ihre Schärfe und ihre Pfeile. Das historische Recht wird anerkannt auch für solche Gebiete, die früher als ein grosses Gemeinfeld angesehen wurden, wie grade das vorliegende. Und es ist eine Aussicht vorhanden, dass jener angedeutete Kampf mit den Halben und Lauen doch siegreich enden werde, und zwar, wie sich's gebühret, durchs Wort allein ausgefochten.

Das Zeitgemässe des Gegenstandes der vorliegenden Schrift liegt am Tage, aber ebenso möchte die Schwierigkeit des Unternehmens nicht verkannt werden. Es handelt sich vornämlich darum, theils den Stoff bis ins Einzelnste zu durchdringen und nicht müde zu werden, theils in jedem Moment bei dieser mikrologischen Arbeit alle Lebensadern und Springbrunnen der Kirche in sich wirken zu lassen. Nur die Liebe zur Kirche kann dieses

Digitized by Google

möglich machen. Der Verfasser hat den Weg gewählt, der ohne Zweifel am nächsten zum Ziele führt, nämlich zuerst principiell nach den unveränderlichen Grundsätzen der Kirche zu entscheiden, dann einige Hauptrepräsentanten und Typen der einzelnen Gattungen vorzunehmen, und endlich anthologisch die Beschaffenheit der Praxis zu zeigen, welche sich als Gesangbuchsbesserung giebt. Dies alles zusammen, doch in lebendiger Strömung, bildet den Inhalt dieser Schrift.

Was das Erste betrifft, so hat der Verf. seine Aufgabe so gelöst, dass alle evangelisch-lutherische Christen ihm Dank wissen werden. Mit grosser Klarheit, mit tüchtiger Kenntniss des Charakters der Kirche und einem angebornen Tact für das, was kirchlich ist, mit freimüthigem Sinn, der jede Autorität nur das gelten lässt, was sie im Lichte der Wahrheit besehen ist — nach dem Apostolischen Grundsatz: „Wir können nichts wider die Wahrheit, sondern für die Wahrheit“ (2 Cor. 13, 8) — vollzieht er seine Aufgabe. Die Grundsätze zur Entscheidung aus den Principien der Kirche sind hauptsächlich niedergelegt im ersten Abschnitte der Schrift „von der Auswahl der geistlichen Lieder“; die Typen, welche der Kritik nach diesen Grundsätzen unterliegen, sind vornämlich: das Bunsen'sche Gesang- und Gebetbuch (1833), der Knapp'sche Liederschatz (1837), das Stier'sche Gesangbuch (Halle 1835), das neue Elberfelder Gesangbuch (1835), der Würtemberger Gesangbuchsentwurf (1840), das Lübeckische evangelisch-lutherische Gesangbuch (1839). An diese reihen sich dann eine Menge Musterproben der allerverschiedensten Art aus Gesangbüchern und Liedersammlungen des siebzehnten, achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts.

Wenn der Verf. nun als Kanon im Allgemeinen für die Auswahl der Lieder festgehalten wissen will, dass nur das aufzunehmen sey, was wirklich kirchlich recipirt gewesen (S. 29), so wird jeder Einsichtige ihm beifallen, der zugleich erkennt, dass diese Bestimmung keineswegs eine sich bildende Reception neuer Lieder in einer wirklich gesang- und liederreichen Zeit (wie freilich die unsrige bis jetzt in Deutschland nicht ist) ausschliesst. Aber jene allgemeine Regel musste genauer bestimmt werden. Dies geschieht vom Verf., indem er die grosse Idee des *sacramentum* und *sacrificium* im Gottesdienste und der gegenseitigen Durchdringung beider, die in der Apologie der Augsburgischen Confession (*art. XII*, 253 *sqq.*) so klassisch ausgeführt ist, zu Grunde legt, und zeigt, wie der Cultus im wahren Sinne Beides, das Sacramentelle und das Sacrificielle umfassen müsse, den Dienst, damit Gott uns dient, und den, damit wir Gott dienen, wie dies sich spiegelt sowohl in der Predigt (die nicht blos als ein Dankopfer zu fassen und in Verbindung mit dem Opfer-

Digitized by

tode Christi zu denken ist, sondern auch, als im evangelischen Sinne reinweg ein Gegebnes — s. 2 Cor. 3, 5. 6 — eine sacramentale Seite hat) als in den Sacramenten im engern Sinne, die insofern wenigstens eine sacrificielle Seite haben, als das Vollbringen der Handlung einen Gehorsam gegen des Herrn Gebot in sich schliesst — weshalb auch, nach jener Ausführung Melanchthons, die ganze Messe, d. h. die ganze gottesdienstliche Handlung, Predigt, Danksagung mit Sacrament, dies „*juge sacrificium Novi Testamenti*" ist (S. 57 ff.). „Der Cultus", äussert der Verf. weiter, „verdankt seine Entstehung dem schon vorhandenen Glauben, und ist das Lobopfer desselben, der Dienst, dem Loben und Lieben, Danken und Denken, Nehmen und Geben eins ist." (S. 131). Im Katholicismus war Alles subjectives Opfer geworden, *sacrificium*, Menschenwerk im schlechten Sinne des Worts [1]); die mächtige Reformation Luthers nach dieser Seite hin zeigte sich darin, dass der ursprüngliche Charakter des wahren Gottesdienstes, die sacramentale Seite desselben, wieder zu seinem Rechte kam, während eben dadurch zugleich das Neutestamentliche Lob- und Dankopfer in seiner Integrität wiederhergestellt ward (S. 78 f. 99 f. 160). Umgekehrt, als die Grundsätze der Kirche verlassen wurden, „besonders seitdem die Privatabsolution, diese herrlichste und speciellste Predigt, fiel, und man ein todtes Werk daraus machte, da trat die Taufe hinter der Confirmation zurück, der Genuss des Leibes und Blutes Christi ward mit dem Darbieten des eignen Geistes vermengt, es wurde Alles subjectiv und eitel; das *sacrificium* hielt seinen Einzug in die Gottesdienste, die nun dem Römischen ganz ähnlich wurden, nur nicht so gefühlig und den objectiven Schein bewahrend als diese. Daher die Vorschläge, den Cultus feierlicher zu machen, mit Musik aufzuwarten, um die Leute anzuziehen u. s. w." (S. 126 f.). — Nach diesen vom Verf. trefflich entwickelten, hier nur angedeuteten, Grundsätzen, die eine Geschichte und Theorie des Cultus *in nuce* enthalten, bestimmt er den obigen Kanon für die Auswahl der Lieder näher so. „Alle Lyrik hebt da an, wo das *sacramentum* und *sacrificium* in einander eingehen. Zunächst ge-

---

1) Die treffende Entwickelung dieses Satzes S. 160 können wir nicht umhin abzuschreiben. „Es zeigt sich", sagt der Verf., „auf allen Seiten des Römischen Cultus, dass das Objective nicht die befreiende Macht wird, und eben damit selber ein subjectives *opus* bleibt, dass trotz der sieben Sacramente nicht wahrhaft Sacramentales sich entwickelt, und darum auch das Subject nicht zum wahrhaft freien und selbstbewussten Genusse gelangt. Diess ist der Grund, aus welchem sich die Stellung der Gemeinde zum Gesange erklären lässt. Die Musik, das Lied, die Geistlichkeit, der Chor thun es dem Volke an, aber dieses bringt es nur wenig zum Thun, und, wo es ihm vergönnt wird, zum sacrificialen, nicht zum sacramentalen, als welches den privilegirten Inhabern überlassen bleibt."

Digitized by Google

hören also nur solche Lieder in ein Gesangbuch, die wirklich ein Opfer waren, und innerhalb der Kirche des Herrn dargebracht sind, und das ist die erste Frage an ein Gesangbuch, ob es die *sacrificia laudis*, die der Herr sich bereitet hat, enthalte" (S. 66. 68.). Aus dieser durchgreifenden Bestimmung entspringt mit Nothwendigkeit alles Uebrige, was auf diesem Gebiete maassgebend ist, und worauf kirchlich gesinnte Redactoren eines Gesangbuchs bei der Auswahl ihre Aufmerksamkeit richten müssen. Ein jedes der so bezeichneten Lieder (und in der That sind ja namentlich die Lieder aus der Reformationszeit „Opfer- und Cultus-Lieder im wahren Sinne des Worts" S. 66) wird sich einen Geschichtsleib gebildet haben, den man ohne Noth nicht zerstören oder verwesen lassen darf (S. 180). Zur Volksmässigkeit und Kirchlichkeit eines Gesangbuchs wird mithin auch das Aufbewahren der Persönlichkeiten gehören (S. 177 f.) [1]; „die einzelnen Persönlichkeiten, deren sich der heilige Geist bediente, solche Opfer zu bringen, sind Diener der Kirche und samt ihren Gaben in Ehren zu halten; sie sind wahrhaft in solchem Dienste Personen, kirchliche Personen geworden, *persona, quae personuit*" (S. 68). Eine jede blosse Geschmackskritik ist hier ungenügend und im Grunde blos ein Spiegel der subjectiven Eitelkeit; nicht als ob das Schöne sich auch hier nicht nachweisen und zum Bewusstseyn bringen liesse, sondern weil man immer tappt, wenn nun den flüchtigen Wiederschein desselben (den Geschmack) als Maassstab anlegt, und diesen zum Princip bei der Auswahl der Lieder erhebt (S. 163 ff.) [2]. Auch das ist nicht zu übersehen, worauf der Verf. öfters zurückkehrt, dass die ganze Leiblichkeit der Lieder zu ihrem Erscheinen gehört, und dass man deshalb nicht zu leicht und zu häufig, nicht tactlos, die musikalische Leiblichkeit des Liedes andern Texten leihe (S. 173. 176).

Von einem Verf., der seinen Beruf zur Auffassung und Beurtheilung der ganzen Gesangbuchssache so unzweideutig kundgiebt, der mit der klaren Einsicht die tiefe Betrachtung verbindet, lässt sich nun auch erwarten, dass er den grossen, leider so Vielen, leider auch christlichen Predigern mehr oder weniger ver-

---

1) Dies namentlich gegen Schleiermacher (Ueber das Berliner Gesangbuch, 1830, S. 24) und Stier festgehalten.

2) Wie schwer sich solche einseitige Geschmackskritik rächt, das zeigt sich — damit wir mit dem Verf. daran erinnern — an Harms's Versündigung gegen die herrlichen Lieder „Nun ruhen alle Wälder" und: „Es ist das Heil uns kommen her" (S. dessen Beleuchtung des Tadels, womit das neue Berliner Gesangbuch angegriffen worden ist, 1830, S. 7. 15—23) und an Schleiermachers in der That geschmackloser Würdigung des ersteren (Ueber das Berliner Gesangbuch, S. 48 ff.).

Digitized by Google

borgenen Schatz, den unsere Lutherische Kirche an ihren Liedern hat, recht nach Würden herauszustellen weiss. Wir können nur wünschen, dass seine Worte hierüber einen tausendfachen Anklang finden mögen; sie reihen sich an die vielen erfahrungsmässigen und dankbaren Zeugnisse an, womit unsere Kirche nicht sich, sondern dem Gott, der da austheilet einem jeglichen, wie er will, ewiges Lob bringt. „Mit ihren Liedern", sagt der Verf., „sowohl als mit ihrem Katechismus hat die Lutherische Kirche die Hausväter und das Gesinde gesegnet. Mit ihren Liedern hat sie begleitet die Reisenden, besucht die Kranken, mit ihren Liedern hat sie Wunder gethan an Sündern und an begnadigten Seelen; Morgens und Abends ist sie gekommen mit ihren Liedern zu Allen, welche der Opfer begehrten, und noch an die Betten, drauf ihre Kinder zum Sterben sich anschickten, ist sie mit ihren Liedern getreten und hat die Heimgehenden mit Mutterliebe in den letzten Schlaf gesungen, und dahin ausgeführet, von wo die ewigen Lieder erklingen, wo die ewigen Harfen stehen und goldene Schalen voll Räucherwerk. Sie hat Kinder wehrhaft gemacht mit ihren Liedern, Lämmer zu Löwen, aus Löwen Lämmer. Sie hat den Schächer nicht verlassen, ist nicht vom Helden gewichen, wenn er sein Schlachtross bestieg, und mit ihren süssen Himmelsliedern hat sie der Hölle Opfer weggelockt. Sie hat von Gottes Gnaden das eine *sacrificium Christi* zum *sacramentum*, und hinwieder opfert sie in ihren Liedern *sacrificia laudis*, die fast zu Gnadenmitteln werden. Wie die Bibel ihr in Wort Gottes und Predigt Christi und der Apostel übergeht, wie ihre Predigt ein Opfer ist und dennoch von dem Herrn gesegnet, den Glauben zu wirken, so opfert sie auch in den Liedern nicht ohne zu segnen, wie umgekehrt ihr Morgen- und Abendsegen ein Morgen- und Abendopfer ist. Sie fing auf Davids Harfe an und entlockte ihr die alten Töne, aber bald hat sie neue Lieder angestimmt und ihre Harfen nie an die Weiden gehänget" (S. 60 f.).

Wir gehen vom grundlegenden zu einem andern Theile der Arbeit des Verf.'s über, dem kritischen. Die relative Ausführlichkeit war hier ebenso an ihrem Orte wie die tapfere Abwehr alles dessen, was sich der Integrität der geistlichen Lieder entgegengestellt hat, und die Sichtung der Spreu von dem Waizen. Mit rechter edler Freimüthigkeit charakterisirt er z. B. den Würtembergschen Gesangbuchsentwurf und zeigt an einer Menge von Beispielen, wie viele „elende Reimereien" derselbe aufgenommen, wie wenig treu er den kirchlichen Charakter bewahrt (S. 32. 35. 67), verschweigt nicht den besonders im Knapp'schen Liederschatz grell hervortretenden Aberglauben an die Rubriken (S. 32), das hier waltende Zusammenstoppelungs-Princip, wie „ordentlich sauer es dieser Hymnolog sich hat werden lassen,

Digitized by Google

non multum, sed multa zu geben" (er hat 150 Hauptfächer!), wie er „bald einiges Christologische (zu Basedows Liedern) hinzugefügt, bald einiges Theologische abgefügt (S. 31. 221. 234), Vorwürfe, die zum grossen Theil auch die Stier'sche Gesangbuchsredaction treffen, und ebenso an dieser nachgewiesen werden. Ebenso findet das grossentheils in dogmatischer Hinsicht seichte und breitgeschlagene Raisonnement in Grüneisens Schrift über Gesangbuchsreform eine um so gerechtere Abweisung, als Nichts mehr besticht wie der Redefirniss und die glatte Form, die hier zu Tage sich geben; es wird ihm zu Gemüthe geführt, wie durchaus nur volle Bekenntnisstreue den Geist unsrer predigenden und bekennenden Lieder aufzufassen im Stande ist, und wie er „durch seine Principien nach unten hin die Schleusen für allen Liederschmutz geöffnet hat" (S. 43. 67. 230 ff.) Allein es sind nicht blos die neueren Arbeiten auf diesem Gebiete, welche Würdigung und Zurechtweisung finden; nur durch Zusammenstellung mit den Vorgängern konnte dieses seine rechte Begründung finden; und auch in dieser Hinsicht hat der Verf. sehr Tüchtiges geleistet, indem er seiner Kritik eine Special-Charakteristik der wichtigsten Gesangbücher neuerer und älterer Zeit einverwebt, auch bei Gelegenheit der Principienfrage lehrreiche und weitläuftige Auszüge aus den ältern Agenden giebt [1]). Der zweite Theil der Arbeit, welcher „den Text der Lieder" behandelt und darlegt, wie wandelbarer und flüssiger, ephemerer Natur die gegenwärtigen Texte sind, hebt sehr passend, gleichsam einleitend, mit einer Musterkarte vom Waarenhandel an, den man sogar mit des gefeierten Klopstocks Liedern getrieben hat, lässt dann, unter Mittheilung der mannichfaltigsten Erläuterungen, eine ebenso lehrreiche Revision erfolgen von der Behandlung, welche der Grundstock unserer Lieder, die Lieder Martin Luthers (von welchen 10 in dieser Beziehung vorgeführt werden), erfahren haben, und schliesst mit einer detaillirten Geschichte des grossen Kinder- und Siegesliedes dieses Kirchenvaters „Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort" — wobei als Gradmesser der Kirchlichkeit oder Unkirchlichkeit, des treuen Beharrens oder der feigen Flucht die zweite Zeile „Und steur' des Pabsts und Türken Mord" mit vollkommnen Rechte angelegt wird.

Vor allem gehört zur Charakteristik eines Verf.'s auch der Styl, der weit entfernt das blosse Kleid der Rede zu seyn (er ist es nur, wo kein durchdringender, lebendiger Gedanke vorwal-

---

1) So hat er namentlich durch mehrere Auszüge die treffliche „*Agenda* der Christlichen Kirchen Erzherzogthums Oesterreich unter der Enns" (1571, fol.), welche wir durch den Gebrauch ebenfalls als eine der ausgezeichnetsten, wahrhaft gesalbten, erkannt haben, bekannter gemacht (S. 88 ff. 133—140).

Digitized by Google

tet), vielmehr das unablässige Weben und Wehen des Geistes in derselben ist; denn er vertritt doch in allem, wenn auch weniger vollkommen, das geflügelte Wort. An einem oben gegebenen Beispiele hatten wir Veranlassung zu erkennen, wie plastisch-durchsichtig derselbe bei diesem Verf. ist; eine zweite, nicht minder empfehlende, Eigenthümlichkeit ist die überall ausgebreitete tiefe und sicher treffende Ironie, von welcher wir nur beispielshalber als Probe die Stelle nennen, wo der Verf. das Unternehmen der neuern Teufelsbanner so bezeichnet „dass der Teufel nun buchstäblich los würde, so dass er aus Agende und Gesangbuch dem Namen nach herausspatzieren konnte (wovon er natürlich keinen Gebrauch machte), und dass er nun fernerhin ein Gegenstand der liebevollsten und sorgfältigsten Correctur und Redaction geworden (S. 301 f.)„ [1]). Uebrigens trägt das Buch vielfach den Charakter der „Tischgespräche" — was in Deutschland noch mehr als in England (seit *Selden*) in der letzten Zeit eine so ungewöhnliche Form ist, dass wohl zu befürchten steht, Manche mögen dadurch von dem fleissigen Lesen abgehalten werden; sie werden aber ohne Zweifel hinzukommen, wenn sie hören, dass sie durch die mannigfachsten Gerichte auf dieser *Lanx satura* (wir nennen z. B. die Excurse über „die Nummertafeln" S. 267, das „*pro pace* lauten" S. 256 ff., das „Niederknieen beim Gebete" S. 285 ff., die „Literatur des Anathema" S. 313 ff., den „Zusammenhang der Aufklärerei mit den mystischen Schriften im 18. Jahrhundert" S. 331 ff., den „Mariencultus in der Römischen Kirche" S. 348 ff., die „Lehre vom Antichrist in der Reformirten Kirche" S. 297 ff.) vollkommen entschädigt werden, wenn anders eine solche Entschädigung Noth war. — Im Vorübergehen, zum Zeichen unserer herzlichsten Theilnahme an diesem Buche, bemerken wir blos, dass die Sätze über die Sacramente S. 80 zu wenig umschrieben, daher leicht misverständlich sind, und dass S. 341 Schneider st. Schmieder steht in der übrigens wohl corrigirten Schrift.

Der Verfasser hat endlich (die Krone muss nach der Ausdrucksweise der Alten auch immer der Schluss seyn) von unsern Lutherischen Schriften und Lehrern nicht nur das Treuherzige, Kernfeste und Entschiedene im Ausdrucke gelernt, sondern auch in Würdigung der Lehre und aller geschichtlichen Erscheinungen. Wie kann man die neueste Union von dem hier gegebenen Standpunkte treffender würdigen als durch den einfachen Aus-

---

1) Wie die Ironie manchmal mit einem Striche aufs erschöpfendste charakterisiren kann, ist bekannt. Köstlich ist in dieser Beziehung S. 308: „das höfliche Dresdner Gesangbuch von 1828 — das lieber die ganze Litanei aus dem Cultus herauswarf."

Digitized by Google

spruch S. 300.: „Die Union hat weder eigne Lieder hervorgebracht (ein schlimmes Zeichen!) noch die alten beibehalten!“ Wie liesse sich besser das Wesen des Herrnhutismus charakterisiren als durch die Worte: „die *ecclesiola*, ursprünglich nur *in ecclesia* gemeint, identificirte sich mit der Gemeinschaft der Heiligen, diese mit der heiligen, allgemeinen christlichen Kirche“ (S. 318), wie die Herrnhutischen Grundsätze der Gesangbuchs-Redaction sich besser abfertigen, als mit der Bemerkung: „Auch jetzt noch nimmt die Herrnhutische Gemeinde das Verkürzen und Verlängern der Lieder als ihr Recht in Anspruch — und mit Recht; denn bei einem rechtschaffenen, nicht zugerichteten Gesangbuche würde sie bald aufhören, die zu seyn, die sie ist“ (S. 321)! Wie lässt sich der fortgesetzte Kampf gegen das Pabstthum, in der Väter Geist und Sinn, besser in seiner Nothwendigkeit darstellen, als durch die durchgreifend wahre Behauptung: „Ein Kampf gegen das, was man Katholicismus nannte, ohne den Pabst im Auge zu behalten, war ebenso erfolglos als ein Kampf gegen das Böse, ohne dem Princip desselben zu widerstehen“ (S. 308 f.)!

A. G. Rudelbach.

Digitized by Google

Die Kirche und das Symbol in ihrem innern Zusammenhange so wie in ihrem Verhältnisse zu Staat und Wissenschaft. Ein theologischer Versuch von H. Karsten. Hamb. (Meissner) 1842. 8. 21 gGr.

Es kann in der That nur ein günstiges Vorurtheil für diese Schrift erwecken, wenn ihr Verf., ohne alle Menschenfurcht und Scheu vor dem Banne der Schulen Deutschlands, sich gradezu als einen Uebertreter zu der Wahrheit, die der Mensch nicht erst macht, sondern die den Menschen macht (was wir, theologisch-distinct redend, die seligmachende nennen), bekennt, und mit aller Dankbarkeit gegen seinen wissenschaftlichen Erzeuger, Schleiermacher, doch hart auf dieser objectiven Wahrheit steht, auf die ganze Gefühlstheorie und die damit zusammenhängende ethische Theorie der Kirche [1]) als ein Vergangenes, als Etwas, das dahinter liegt, zurückblickend. Die Schrift hat dadurch, wenigstens theilweise, einen ächt theologischen Charakter erhalten (z. B. wenn der Verf. das krankhafte zerfahrne Wesen, wodurch so vielen deutschen Theologen das Auftreten eines D. F. Strauss als ein Ereigniss im Protestantismus galt, ebenso scharf als gerecht beleuchtet S. 157), in welchem unstreitig auch das liegt, dass „wer da hat, dem wird gegeben", das heisst hier: dass eine Fülle der lebendigen Erkenntniss sich nothwendig aus dem wahren Glauben entwickeln muss, und dass seine Waffen ebenso schwer treffen, als kunstgerecht geführt werden. Doch dazu ist es nicht blos Noth, dass wir das Daseyn jener objectiven, seligmachenden Wahrheit erkennen — sie kann dabei immer noch ein Fremdes, uns Gegenüberstehendes bleiben — sondern dass sie unsere Seelenspeise, ja ich möchte sagen das Fleisch unsers Herzens werde, woraus wiederum als zweites, nothwendiges Merkmal folgt, dass die Unterwürfigkeit unter die ganze christliche Wahrheit unsere vollkommne Freiheit ist (nach dem so oft wiederholten Apostolischen Kanon Gal. 1, 8. Phil. 3, 7. 8),

1) Die betreffenden Stellen von Schleiermacher: Der christliche Glaube (2te Ausg.), Theil I. §. 2. System der Sittenlehre (Herausg. von Schweizer), §. 287—289.

Digitized by Google

und dass wir mithin in Einem Glauben zusammenwachsen zu Einem Leibe und verschmelzen zu Einem Geiste unter dem, der das Haupt und der lebendigmachende Geist ist, Jesus Christus. Dass der Verf. nicht bis dahin fortgeschritten ist, sondern noch auf dem Boden der „*nuda agnitio*“ sich befindet, und deshalb bei formeller Uebereinstimmung im Einzelnen doch das Ganze des seligmachenden Glaubens sich nicht angeeignet hat, folglich auch sich nicht kirchlich klar ist, dies wird eine kurze Analyse der vorliegenden Schrift darthun, und zugleich vergegenwärtigen, was von dem Dargebotenen als wirkliche Bausteine zur Vollziehung der grossen Aufgabe (die der Verf. freilich nur skizzirt hat) betrachtet werden kann, und was nicht.

Mit wirklicher Ueberlegenheit zeigt der Verf., dass alle Versuche, den Begriff der Kirche zu gewinnen, entweder auf abstractem Wege, indem man sie unter eine vermeintlich höhere Kategorie bringt (z. B. die der Religionsgesellschaft oder der ethischen Gemeinschaft unter dem Typus des Geoffenbarten und Positiven), oder durch Gegenüberstellung eines relativ Gegensätzlichen (wie des Staats), in sich nichtig und verwirrend sind; denn nur auf dem Gebiete des Christenthums selbst ist der Begriff der Kirche zu ermitteln. Mit andern Worten, es ist ein geschichtlicher Begriff, und die Lebenssphäre, aus welcher er entspringt, ist die der Offenbarung, in deren Central-Durchgangspunkt der Begriff der Kirche sich finden, und nun ebenso rückwärts in vorbildlicher Fülle, als vorwärts in lebendig-organischer, durch göttliche Wirksamkeit gesetzter, Entwickelung gefasst werden muss. Obgleich der Verf. das erstere Moment nicht zu seinem Rechte kommen lässt, sondern vielmehr später die „Theokratie“ als hemmend für das Wesen der Kirche ansieht (wodurch er wiederum an Schleiermacher anstreift, aber sich in offenbaren Widerspruch setzt mit ganz klaren Stellen der heil. Schrift) [1]), so befindet er sich doch ganz auf objectivem Grunde, wenn er ferner als das wesentliche Merkmal der Kirche festhält, „dass der geoffenbarte Gott in ihr gegenwärtig ist“ (S. 31). Dieses lässt er nun ferner zum Begriffe sich so expliciren, dass die Kirche, nach ihm, „die geschichtliche Thatsache des geoffenbarten Gottes in der ihm eigenthümlichen und bleibenden gemeinschaftstiftenden That ist“, oder kürzer „die Offenbarung Gottes in ihrer gemeinschaftstiftenden Thätigkeit“ (S. 40. 41). Die „Gemeinschaft“ wird mithin dem Verf. nur ein „inhärirendes, wesentliches Moment, das nicht den ganzen Begriff der Kirche erfüllt, auch nicht einmal

1) Wie namentlich Hebr. 11, 40. Röm. 3, 4. Denn wo die Grundbegriffe des Glaubens sich finden, da müssen Elemente der Kirche seyn. Die nähere Bestimmung gehört nicht hieher.

Digitized by Google

den wesentlichen, principiellen Theil derselben, sondern das Product ist, ein Gewordnes und Werdendes zugleich, das nur mit der Causalität zusammen und an derselben das volle, wahre Wesen der Kirche ausmacht" (S. 48). Es scheint ja, als ob dieses Fernehalten alles desjenigen, was den Begriff der Kirche alteriren könnte, so dass wesentlich nur „Christi Leben" zurückbleibt, ja, nach einer andern Formel, die der Verf. billigt und adoptirt, die Kirche im Grunde nichts anders ist als „Christus, der Herr in seiner gemeinschaftstiftenden Thätigkeit" (S. 32. 144), nur um so klarer den Goldgrund derselben, die makellose Reinheit und Freiheit der Kirche darstellen müsste. Und doch ist es nicht so, weil es nicht in Christi Willen gegründet ist. Die Gemeinschaft ist nicht ein untergeordneter Factor des Begriffs, (S. 81), weil grade diese Gemeinschaft zu stiften, die zerstreuten Kinder Gottes zu sammeln und herbeizubringen, der erklärte Zweck Christi mit der Stiftung der Kirche war, und weil dieser Zweck in jedem Momente seiner erlösenden Thätigkeit von seiner Menschwerdung an bis zu seinem Tode am Kreuze (durch welchen er aus Zweien Eins machte und den Zaun abbrach, der dazwischen war, Eph. 2, 14) und zu seiner Erhöhung von der Erde (von welcher an er Alle zu sich ziehen wollte, Joh. 12, 32), sich aufs klarste herausstellt. So sehr uns daran liegen muss, stets festzuhalten, dass Christus der ewige und zugleich höchst thätige Grund der Kirche, dass alle Glieder in ihm leben und weben durch ein stetes Empfangen aus seiner Fülle, dass dieses Empfangene auch allen Wachsthum bedingt, so wenig können wir doch von kirchlichem Standpunkte je einräumen, dass die Gemeinde, das werdende und gewordne Product der gemeinschaftstiftenden Thätigkeit Christi, lediglich ein nothwendiges sey, und dass das Wesen derselben sich erfülle blos durch eine passive Hingabe. Wir können's nicht einräumen, denn es widerstrebt dem Worte des Herrn selbst. Der Herr hatte die Jünger erwählt, dass sie hingingen und eine bleibende Frucht brächten (Joh. 15, 16); das Amt, das der Herr selbst geführt als der „treue und wahrhaftige Zeuge" (Offenb. 3, 14), übertrug er den Jüngern, indem nicht nur der Heilige Geist, sondern durch denselben auch die Jünger von Christo zeugen sollten (Joh. 15, 26. 27); ihnen befahl er bei seiner Himmelfahrt das *μαθητεύειν* und das Taufen und das Lehren (Matth. 28, 19). Was er als Gaben bei seiner Auffahrt den Menschenkindern hinterliess, indem er Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer einsetzte, das ist in der thätigen Zurichtung der Heiligen zum Werke des Amtes stets begriffen (Eph. 4, 7—12); hier ist ein lebensvolles Auf- und Abströmen aller Kräfte, das durch den höchsten Zweck der Erbauung des Leibes Christi bedingt ist: Gott hat sie gesetzt in der Gemeine, aber

Digitized by Google

ein jegliches Glied hat sein Werk an seinem Theil (1 Cor. 12.). Sogar wo der Herr in Gleichnissen spricht, ist ja jenes Selbstthätige, als ein Preis der Herrlichkeit Christi, nicht nur gesetzt, sondern ausdrücklich gefordert: ein Schalksknecht wird der genannt, der mit dem ihm anvertrauten Pfunde nicht wuchert und erwirbt (Luc. 19, 24). Ja ein Apostel behauptet, und doch gewiss in Christi Sinn, dass er mit seinem Leiden erstatte was noch mangelt an Trübsalen in Christo für seinen Leib, welcher ist die Gemeine (Col. 1, 24). — Sollen wir sagen, was wir weiter halten von jener Sublimirung des Begriffs der Kirche, so erblicken wir darin einen wenn auch unbewussten, so doch sehr bedeutungsvollen Zug zum Romanismus hin; denn in dem Interesse des letztern liegt es, die Thätigkeit der Gemeine ganz zurückzunehmen nicht damit Christus Alles in Allen sey, sondern damit der Einzelne seine christliche Freiheit drangebe — wie denn auch Möhler und Staudenmaier [1]) mit ähnlichen untergeschobenen Begriffsbestimmungen dem Verf. vorangegangen sind.

Prüfen wir nun, wie weiter die Construction dem Verf. von Statten geht. Nachdem von ihm trefflich bemerkt worden ist, dass die Erscheinung der Kirche nichts anders als die Entfaltung ihres Wesens ist, oder „dass der Begriff der Werdens und Wachsens der Kirche wesentlich ist, dasjenige, wodurch sie Kirche ist“ (S. 33), — was ferner entwickelt den Kanon giebt: „dass es der Kirche, als der erscheinenden, wesentlich ist, das ewige Leben in der Form der Endlichkeit geborgen zu halten, mithin sich erst im Jenseits vollendet zu wissen“ (S. 35) — kommt er auf die hergebrachte Schuldinstinction zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche. Er hat die Schwierigkeit wohl eingesehen, wenn man „die Momente des Sichtbaren und Unsichtbaren an der Gemeinschaft als solcher aufsucht — denn es entstehen daraus nothwendig zwei disparate Begriffe“ (S. 49) — und bestimmt die Aufgabe ohne Zweifel auch formell richtig so: „dass es der eine Begriff der Kirche seyn müsse, welcher sich in diesen beiden Momenten dirimirt, um sich so als Einheit und Wahrheit zusammenzufassen.“ Allein indem er nun die unsichtbare Kirche nennt, was er so eben als den Begriff der Kirche herausgestellt hat, und die sichtbare Kirche entstehen lässt vermittelst Heraustretens des Geistes ins Objective durch das Wort und die Sacramente, so entsteht natürlich die Frage, die weder der Verf. noch sonst jemand auf diesem Standpunkte

1) Jener sagt: „der stets sich erneuernde, ewig sich verjüngende Sohn Gottes, die andauernde Fleischwerdung desselben“ (Möhler die Einheit der Kirche, S. 335), dieser fasst die Lehre von der Kirche wesentlich als die von der fortgesetzten Erlösung (Staudenmaier Encyclopädie S. 428).

Digitized by Google

wird lösen können, wie die Kirche überhaupt ohne Wort und Sacramente gedacht werden könne, da sie selbst, die Gesammtheit der Gläubigen, ja ohne Zweifel gezeugt ist durch den unvergänglichen Samen des Worts Gottes (1 Petr. 1, 23), und die Sacramente ja jedenfalls nothwendige, weil vom Herrn gewollte, Träger des ewigen Lebens sind. Der Verf. hat den Knoten nicht gelöst, sondern nur fester sich hierin verwickelt und von seinem Kirchenbegriff verstricken lassen. Freilich ist es dem dialektischen Meister des Verf.'s, Schleiermacher, nicht besser gegangen, obwohl dieser — indem er die Scheidelinie durch die Welt gezogen seyn lässt und nun die Totalität aller reinen Geisteswirkungen die unsichtbare Kirche nennt, dieselben aber zusammen mit den Störungen und Befleckungen, die aus der Einwirkung der Welt entstehen, die sichtbare [1]) — einigermassen mehr vorgebaut hat, wenn anders jene Totalität irgendwie sich rein herausstellte. Schleiermachers Auffassung sinkt zusammen vor dem Begriff der „kämpfenden Kirche", die eben als das Positive der erscheinenden sich geltend machen muss.

Der Verf. kommt demnächst zu dem, was der Hauptgegenstand seines Versuchs ist, nämlich die Erörterung des innern Verhältnisses der Kirche und des Symbols [2]). Leider werden wir nun Schritt vor Schritt sehen müssen, wie bei allem Scheine von Objectivität, doch das Objective der Kirche unter seiner Behandlung immer mehr zerfliesst und zerrinnt. Zwar geht er auch hier von grundhaften und wahren Bestimmungen aus, nämlich „dass die Lehre einen bestimmten und fertigen Inhalt haben müsse, der nicht erst in der Gemeinschaft gemacht, gesucht, gefunden werde, ja dass sie ausgesprochen seyn müsse in bestimmten, ausdrücklichen Worten", widerspricht sich aber fast in einem und demselben Athem, indem er hinzufügt: „es könne dabei unmöglich an ein Gesetz, eine Regel gedacht werden, welche als bestimmte Formel ausgesprochen werde; es könne diese Lehre nur seyn die Selbstverkündigung des geoffenbarten Gottesgeistes; der Inhalt des Worts, der Lehre der Kirche, sey also Christus" (S. 51). Der Verf. weist hier auf Nitzsch's Vorgang hin, der ebenfalls, in einer merkwürdigen Unklarheit befangen, die Behaup-

---

1) Schleiermacher der christliche Glaube, II. S. 298 ff.

2) Manches, was auf dem Wege sich darbietet, z. B. die Darlegung des Begriffs der Verfassung der Kirche, deren Zweck der Verf. (offenbar zu einseitig) darin setzt: „dass der Subjectivität gewehrt werde, die objective göttliche Wahrheit in sich zu zersetzen und mit der ihrigen zu verschmelzen" (S. 45), müssen wir, weil wir Wichtigeres zu besprechen haben, jetzt bei Seite liegen lassen.

Digitized by Google

tung aufstellt: „eine Satzung [1]) könne als solche in ihrer vollen Leiblichkeit und Rüstung weder ein Geschöpf des lebendigen Geistes, noch eine Leiterin der lebendigen Geistesmittheilung seyn.“ Denn was kann klarer seyn, als dass dem freien Walten des Geistes dadurch kein Eintrag geschehe, dass das Wort seine Begrenzung sucht und findet! Diese muss es ja haben, um recht frei zu seyn, und wo es sie nicht hat im festen Bekenntnisse, da ist auch die lebendige, dem Wort gemässe, Verkündigung unmöglich gemacht. Es liegt dies nicht in der Unvollkommenheit der Menschen, sondern in der ewigen Ordnung Gottes, der das Maass stets neben der Fülle setzte, daher auch in Christi und der Apostel Munde der lebendigmachende Geist und die *ἐντολὴ*, ja weiterhin die *διδαχὴ* keinen Gegensatz bildeten, sondern als sich gegenseitig bedingend gefasst wurden. Die Scheu vor der Regel und dem Gesetz ist keine Apostolisch-Prophetische, ja das zarteste und stärkste Liebesband verträgt und fordert selbst einen solchen *χαρών* (Phil. 3, 16). Es muss einen Körper der Wahrheit („*corpusculum veritatis*“, wie die Alten das Symbol nannten) geben, sonst ist alles Gerede von Geistestrieb und Geisteswirksamkeit ein leeres und verfängliches. Auch hat der Geist Gottes ja selbst dafür gesorgt, dass er nicht so zum Stichblatt der regellosen Thätigkeit mit Recht gebraucht würde; denn er wollte ja nicht nur Paraklet, sondern Lehrer seyn, und als Lehrer sich selbst an eine Regel binden, nämlich aus dem nehmen, was Christi war, und so es den Jüngern verkündigen (Joh. 16, 13. 14). — Wohl fühlt nun der Verf. selbst, wie das Objektive ohne den Inhalt und die Grenze zugleich dem Bewusstseyn verloren gehen und sich selbst preisgeben müsse; das allgemein Christliche, räumt er ein, könne die geforderte Einheit nicht repräsentiren, und findet nun dies Gründurtheil, das Alles tragen soll, theils in dem Satz von der Gottheit Christi, theils in dem von der Rechtfertigung aus dem Glauben; beides zusammengenommen nennt er das Symbol, und verwahrt sich noch feierlichst gegen das Ansinnen, dass letzteres das Bekenntniss des Gemeindeglaubens seyn solle; denn dadurch (heisst es) bekommen die Begriffe desselben etwas Schwankendes, Temporäres, Subjectives (S. 53—55). Es ist

1) Es ist der Mühe werth zu bemerken, dass die meisten deutschen Theologen jetzt „Satzung“ in einem himmelweit verschiedenen Sinne von dem brauchen, der in unserer Kirche recipirt, und zur Zeit der Reformation (doch auch vor dieser, z. B. bei Joh. Goch vorhanden) ausgeprägt wurde. Denn Satzung (*traditio humana*) ist nicht das Gesetzte überhaupt weder im Dogma noch im Symbol, sondern das willkührlich Gesetzte, das von Menschen Ersonnene, neben und ausserhalb dem Worte Gottes Angenommene, und weiterhin als Glaubensartikel Aufgedrungene. Jenen aber sind die Glaubensartikel selbst, die nun freilich einen leiblichen Ausdruck haben und wohlgerüstet seyn müssen von Kopf bis zu Fusse, Satzungen.

Digitized by Google

kaum nöthig, zu zeigen, wie arbiträr und nebelhaft dies ganze Raisonnement steht; denn wenn man auch dem Verf. die kirchliche Explication wollte zu Gute kommen lassen, dass in solchen Centralsätzen, wie dem von der Gottheit Christi, der ganze Glaube beschlossen liegt (wie denn mit Recht von den ältesten Zeugen behauptet wird, dass ein jedes Glied des Symbolums alle übrige voraussetzt und von allen getragen wird), so kann dies ja nur unter der Voraussetzung behauptet werden, dass um diesen Punkt sich alle übrige Glieder des Glaubens nothwendig sammeln, so dass nicht blos von einem schlagenden Herzen, sondern von einem ganzen Körper die Rede ist. Es ist unmöglich, dass jemand im Ernst den ganzen lebensvollen Inhalt des Symbols so zusammenschrumpfen lassen und dünn schlagen kann, ohne dass auch das Zurückstehende seiner Wesenheit beraubt und das ganze spiritualistisch-schwärmerische Gebiet aufs neue geöffnet werde. Man muss den Baum aus seinen Früchten, die dialektische Construction aus ihren nothwendigen Consequenzen erkennen. Diese liegen nun auch beim Verf. offen vor. Der Gegensatz zwischen dem äussern und innern Wort wird nicht etwa blos so gefasst, dass jenes als Gottesthat natürlich auf dem Boden der göttlichen Wesenheit ruht (dies ist der Sinn der heil. Schrift, wenn sie auf den ewigen Logos hinweist als den Träger und Vermittler aller Dinge und Creaturen), sondern dass „die Wahrheit nicht ein für alle Mal in die Kirche hineingesprochen sey als äusseres Wort" (S. 54), mithin eine Vervollständigung suche, die es nicht braucht, weil es nimmer von der Wurzel abgehoben ist. Die Sacramente werden in ihrer Bedeutung durch jene dialektische Transsubstantiation alterirt, so dass die Taufe nicht anders seyn soll als „das in äusserlicher Handlung und That vollzogne Urtheil von der Gottheit Christi", und das Abendmahl „das ebenso vollzogne Urtheil von der Gerechtigkeit aus dem Glauben" (S. 57). Endlich steht in engster Verbindung mit jenem Standpunkte die Behauptung, dass „die objective Grundwahrheit des Christenthums nicht übertragbar sey durch Lehre, ohne insofern als die Hemmungen im natürlichen Menschen weggeräumt werden" (S. 79 f.). Eine Lehre, die das göttliche Wort umfasst und von demselben getragen wird, die sich stets mit dem Worte nährt und so dasselbe ausbreitet, muss nothwendig anders operativ seyn, als eine lediglich durch menschliche Geisteswirksamkeit vermittelte; sie muss nach ihrer Bestimmung nicht blos Hemmungen entfernen, sondern das Wort der Wahrheit in die Herzen pflanzen und einsenken; dies ist der Grundbegriff der Lehre in der Apostolischen Schrift [1]);

1) Deshalb heisst sie die heilsame, ὑγιαίνουσα, und zwar als *corpus doctrinae*, (1 Tim. 1, 10. Vgl. 2 Tim. 4, 3); es wird der Zweck der Schrift

es ist die Zuversicht, durch welche auch wir in Gottes Namen verkündigen und lehren.

Wir haben schon berührt, wie der Verf., um den Begriff der Kirche vermeintlich rein zu halten, die Herausstellung der Gemeinde in die Activität zwar als etwas nothwendig Resultirendes, aber keineswegs dem Begriffe Immanentes betrachtet; ohne einen grossen Bruch kann der historische Verlauf der Kirche von ihm nicht gefasst werden, und dieser Bruch ist zugleich ein Abfall vom Ursprünglichen, wodurch der substantielle Gehalt der Wahrheit alterirt wird (S. 145). Mit dürren Worten: seine Kirche und die actuose Gemeinde sind ganz disparate Begriffe, seine Kirche ist eigentlich der Erlöser, und die Gemeinde wird nur, „indem sie sich für den Erlöser setzt und zugleich das Dogma, welches doch blos als Verstandesurtheil vollzogen werde, mit dem Symbol identificirt" (S. 146). Greller konnte die Unhaltbarkeit des vom Verf. aufgestellten Begriffs nicht hervortreten und schlagender die Unfähigkeit desselben zu irgendwelcher Construction nicht dargethan werden, als hier geschieht, und wenn das Symbol von ihm verstümmelt ward, so ist der Charakter des Dogma, welches er nur als ein „fliessendes und veränderliches" fasst (S. 146), in der That gänzlich absorbirt. Doch muss jene falsche Voraussetzung weiterhin als Hebel dazu dienen, um den Begriff des christlichen Staats heraus zu bringen. Indem er nämlich Staat und Wissenschaft überhaupt als den Stoff bezeichnet, woraus die Kirche ihren Leib baut (so dass sie im Allgemeinen unter die Kategorie der Welt im biblischen Sinne fallen), überweist er dem christlichen Staat als Gebiet „dasjenige, was als selbstständige That der Gemeinde heraustritt" (S. 95). Dadurch wird der Staat nothwendig ein kirchlicher Factor, und alle Bemühungen des Verf.'s, Staat und Kirche auseinander zu halten, jene als die Manifestation des endlichen, diese des göttlichen Geistes, sind völlig vergeblich. Er muss sogar dem Staate überhaupt als solchem eine gewisse „Erlösungsbedürftigkeit" vindiciren (S. 101), und der mit dem christlichen Geist erfüllte Staat ist blos eine Metamorphose der Kirche, so dass dem erstern im Grunde alle Prädicate der letzteren zukommen; „er weiss sich", heisst es beim Verf., „damit in der Wahrheit und steht, seinem Principe nach, über dem Irrthum und der Ungewissheit des Zweifels" (S. 105);

---

selbst auf die διδασκαλία bezogen (2 Tim. 3, 16. Vgl. Röm. 15, 4); der Reichthum an dem λόγος und der γνῶσις wird als eine Folge der göttlichen Gnadenmittheilung durch Christum beschrieben (1 Cor. 1, 5); es wird ein Apostolischer τύπος διδαχῆς vorausgesetzt (Röm. 6, 17); es wird endlich die Gabe, Macht und Fähigkeit eines Lehrers hauptsächlich in dem Bestehen auf der reinen Lehre und der allseitigen Ausbreitung desselben gesetzt (1 Tim. 4, 16. Tit. 2, 1. 7. 10. Röm. 12, 7.).

Digitized by Google

ja „das Gesetz des christlichen Staates“ wird von ihm als „das freimachende“ bezeichnet[1]), „welches dem nachpflanzenden Geiste des Erlösers vorbereitet und das dem Geiste geheiligte Leben erhält“ (S. 106). Dieser Staat ist ein wahres *Utopia*, ein Spielwerk für die deutschen Begriffskünstler, das aber nirgends in der Sphäre der Wirklichkeit Grund, noch Maass, noch Leib hat. Unmöglich können wir dem Verf. in diese Irrgänge folgen, wo neben einzelnen klaren Begriffen (z. B. über den Charakter der Religion in den vorchristlichen Staaten) die wunderlichsten, utopischen Gebilde zum Vorschein kommen (z. B. dass „der Staat mit Christi Tode den Egoismus, das Princip seiner Erscheinung, selbst getödtet habe, und mit dem auferstandenen Christo zu einem neuen Leben erstanden sey“, S. 104 f.); wohl aber müssen wir als merkwürdige dialektische Misweisung hervorheben, wie der Verf. eigentlich alle Rothes Voraussetzungen, gegen die er doch protestirt, zugeben muss, hingegen den angeblichen Realbegriff des Staats, der nothwendig daraus resultirt, in Anspruch nimmt (S. 107), so dass Rothe offenbar von seinem Standpunkte es nur als Begriffsschwäche anerkennen kann, dass der Verf. nicht zu ihm hinüberkommt. Bei dem Verf. geht in Wahrheit die Kirche in den Staat, wie der Staat in die Kirche auf, während theoretisch eine weitere Kluft zwischen beiden bei ihm befestigt ist, als durch irgendwelche frühere Theorie.

Wunderlich kann man es gewiss nun nicht finden, wenn bei den historischen Zurechtlegungen und praktischen Folgerungen, die aus dieser Theorie gezogen werden, und womit die Schrift schliesst (S. 162 ff.), Alles noch den Gährungszustand abbildet, in welchem der Verf. sich befindet, und das Ganze mit einer grossen Confusion endigt. Aber betrüben muss man sich doch, wenn man bei einem Verf., der von Anfang einen so schönen Anlauf nahm und in der Folge auch so manches gesunde und richtige Urtheil ausgesprochen hat, hier auf Sätze und Behauptungen stösst, die nicht nur die Integrität und Wahrheit der evangelisch-lutherischen Kirche antasten, sondern der Kirche Christi überhaupt die grösste Schmach anthun. Wir nennen nur einige derselben, deren Beschaffenheit uns jeder Widerlegung überheben wird; z. B.: „dass in der Lehre vom Abendmahl der Lutheranismus sich selbst überboten habe und dadurch katholische Färbung erhalte; dass er die objective Seite des Symbols zu sehr premire und dadurch den freigewordenen Gebieten des Staats und der Wissenschaft zu

---

1) Im Christenthume kennen wir freilich nur ein freimachendes Gesetz, „das Gesetz des Geistes, das lebendig macht in Christo und uns freimacht vom Gesetze der Sünde und des Todes“ (Röm. 8, 2); und dieses hat mit dem Staate nichts gemein.

Digitized by Google

nahe trete; dass Lutheranismus und Calvinismus die beiden einseitigen Darstellungen des protestantischen Princips seyen, welches sich nur in der Union vollenden könne (S. 164 — 167); dass die Feststellung des symbolischen Lehrbegriffs und der Kirchenverfassung dem Fürsten als dem Oberhaupte des Staats zuzuweisen seyen (S. 176), dass der protestantische Staat es als seine Aufgabe anerkennen müsse, darüber zu wachen, dass die Kirche in der reinen Gestalt ihres Daseyns bewahrt werde (S. 183 f.), und dass dann erst — denn jetzt endlich sey der Protestantismus zu seinem Ziele vorgerückt — die Kirche hervortreten werde, welche auch die Pforten der Hölle nicht überwältigen sollen" (S. 167). Betrübend nennen wir diese Aeusserungen, inwiefern sie die Macht des diabolischen Zeitgeistes auch über solche Gemüther offenbaren, die einen Theil der Wahrheit erkannt haben, nicht inwiefern sie der Kirche, die in Wahrheit auf dem Felsen gebaut ist, schaden könnten; denn als luftig zerstören sie sich sofort selbst und liefern nur den eclatanten Beweis, dass es nicht genug ist, einige Elemente der Wahrheit sich vorgestellt zu haben, und dass nimmer ein Gebäude anders als auf Flugsand aufgeführt werden könne, das der erste Platzregen hinwegschwemmt, wenn nicht die ganze seligmachende Wahrheit uns innerlich belebt und durchdringt, der Hebel alles unseres Denkens, Erkennens und Thuns ist.

A. G. Rudelbach.

Digitized by Google

Ueber die Hebung des kirchlichen Lebens in der protestantischen Kirche. Eine kirchenrechtliche und praktische Erörterung von Gustav Julius. Leipzig (F. A. Brockhaus) 1842. 8. 1 Thlr. 12 Gr.

Die literarischen Verhandlungen über die kirchliche Verfassung dehnen sich immer weiter aus, und das Resultat, so scheint es, lässt immer länger auf sich warten. Es kann nicht anders seyn, wo die Vorfrage noch nicht entschieden ist, ob die Confessionen länger ein Recht im Angesichte des Staats behalten sollen, oder ob sie, dem christlichen Gewissen folgend, auf freie Hand sich herausstellen müssen, um ein Concordat mit dem Staate abzuschliessen, wie die dissidenten Lutheraner in Preussen, wie es scheint, zu thun im Begriffe stehen. Wenn aber auch solche praktische Versuche, wie der eben erwähnte, mehr Klarheit schaffen über die ganze Sache als hundert wohlgeführte Discussionen — denn sie zeigen die Nothwendigkeit von zwei Seiten, welcher der Mensch sich fügen muss: die höhere des von Gott verbundenen Gewissens, und die niedere der Organisation aller Gesellschaften, die in den Begriff des Staats nicht aufgehen — so sind doch auch die gründlichen Erörterungen des Sachverhältnisses in Schrift um so weniger zu verachten, als sie ja wirklich die Grundlage bilden müssen für spätere Verhandlungen. Man muss sich der principiellen Einheit und der Uneinigkeit auf diesem Gebiete recht scharf bewusst werden, nicht nur dass man weiss, was man rede, sondern auch was man thue, wenn der entscheidende Augenblick kommt.

Allein wir reden ja von dieser Sache, als ob der Schluss zu dem in Deutschland ohne Zweifel kaum Angefangenen von Gott geschrieben, als ob unsere Zeit in der That berufen wäre, den Schatz, welchen der fast tausendjährige Kampf im Mittelalter nur zeigen konnte, zu erheben, das Chaos in der Kirchenverfassung zu entwirren, welches die Sorglosigkeit im Reformations-Zeitalter für den Protestantismus herbeiführte. Sieht man freilich blos auf die grosse innere Zerrissenheit in der Zeit, wie eine Theorie die andere drängt, und kaum aufgestellt wieder zur Schattengestalt wird, wie die Meister, denen ein höheres geistiges Interesse inwohnt, Mühe genug haben, sich selbst klar und des Widerspruchs,

Digitized by Google

der ungebeten sich ihnen vorlegt, Herr zu werden, so möchte es scheinen, als ob keine Hoffnung und Erwartung eitler wäre. Wer aber auf die Signaturen der Geschichte merken gelernt hat, der weiss, dass nicht selten, wo die schreiendsten Dissonanzen sich zusammenfinden, das organisirende Princip, scheinbar zurückgedrängt, seine stille Kraft übt; jene müssen sich hinaus werfen, um von diesem überwunden zu werden. Ist dies die innere Geschichte der gegenwärtigen Zeit, und sind wir berechtigt, daraus zu schliessen, dass die eintretenden Hemmnisse wiederum gewissermassen Förderungsmittel sind, indem sie die Krankheit heraustreiben, die im Inneren wüthend nur um so verderblicher ist, so mögen wir einen glänzenden Beweiss der Wahrheit jener Betrachtung auch in der vorliegenden geistreichen Schrift sehen, mit deren Resultaten wir eben so herzlich und gründlich uneins sind, als wir dem Talente, der Geistesschärfe und Gewandtheit des Verfassers alle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen gern bereit sind.

Es ist kaum möglich von Kirchenverfassung und Reform derselben zu sprechen, ohne die Theorien des Verhältnisses der Kirche und des Staats näher zu beleuchten, durch welche man dies Verhältniss in seinen letzten Gründen zu erfassen sich bestrebt hat; denn diese Theorien sind eigentlich die Geschichte des Kampfes im Protestantismus um eine geordnete Kirchenverfassung — was nun jedenfalls für einen niederschlagenden Anblick gelten müsste, wenn man nicht festhielte, dass der nothwendige Ausgang dieser Bemühungen, die wahre Religionsfreiheit, wohl eines Kampfes von drei Jahrhunderten werth ist. So allerdings betrachtet der Verfasser die kirchenpolitischen Theorien nicht: sie sind ihm eben nur Theorien, alle darin eins, dass sie einen Gegensatz zwischen Kirche und Staat bestehen lassen, der schon durch den Protestantismus überwunden sein sollte (dies das *suave somnium* des Verfassers), und, um sich durchzuführen, das Bestehende niederbrechen müssen (S. 120). Wären sie weiter nichts, so wären sie kaum einer Kritik werth, und der Verfasser muss sich ordentlich gegen die Verachtung derselben verwahren; allein ebenso charakteristisch ist es doch, dass er das eigentlich Grossartige der ganzen Erscheinung, wie man von allen diesen Theorien aus (mit Ausnahme der ganz heteronomen speculativen Auffassung, die, so wenig wie der Verf., zwei Welten oder ein *aequilibrium* derselben dulden kann) auf das Postulat der Trennung der Kirche und des Staats gekommen ist. Nähere Forschung würde wahrscheinlich die Ueberzeugung darbieten, dass in allen diesen Theorien ein Element der Religionsfreiheit enthalten ist, welche die eine zu Stande bringen zu können meint durch Sonderung der Interessen, während die höchste Verwaltung dieser ungesondert blieb, die andere durch Hütung des geistlichen Lebens als eines

Digitized by Google

vom Weltlichen überhaupt Unerreichbaren (wodurch man auf die Idee einer inhaltlosen Toleranz und einer unkirchlichen Verfassung der Kirche kam), die dritte nur erreichen zu können glaubte, indem sie Kirchliches und Staatliches, nicht blos den Interessen, sondern der gesellschaftlichen Sphäre nach trennt, und die Kirche herausstellte als eine *societas aequalis et libera* — und dieses wahre Element in den vereinzelten Theorien anzuerkennen sowie von dem sie umgebenden Höherauch zu befreien, wäre die Aufgabe der wahren Kritik, die selbst in die gewaltige Krisis, welche jetzt sich vorbereitet, mit eingeht. — Der Verfasser hat bei seiner Kritik und Musterung der Theorien eine Methode gewählt, die eher Ungerechtigkeiten herbeizuführen, als zu verhüten geeignet ist. Er theilt sie alle in eine rechte und eine linke Seite, die, welche vermeintlich den Staat in die Kirche aufgehen, und die, welche die Kirche in den Staat aufgehen lassen (S. 43 ff.). Schon hierin liegt nämlich die erste Fussangel; es ist nicht wahr und musste darum auch die Kritik bis ins Innerste trüben, dass die, welche für die Freiheit der Kirche sich erheben, dem Staate seine, und zwar von Gott geordnete, Sphäre verkümmern wollten. Denn auch die Wahrnehmung, dass von Einzelnen zu weit gegriffen, und eine Beeinträchtigung des Staats durch die Forderung herbeigeführt wird, dass dem Staat auch nicht die Wahrung seiner Lebensinteressen und ein darauf begründetes *jus inspectionis* zustehe, konnte den Verfasser um so weniger berechtigen, diese von ihm wohl mit Recht als „hierarchisch“ bezeichnete (S. 61) und in einzelnen Momenten glücklich widerlegte Tendenz dem ganzen Streben, das auf Trennung der Kirche und des Staats gerichtet ist, unterzulegen, als jene Erscheinung im Leben kaum ein Gegenbild hat, und mehr lediglich als eine Ueberspannung der Ansicht sich kund giebt. Zwar hat der Verf. dem genannten Streben scheinbar Recht angedeihen lassen, indem er die Theorie, welche eine gänzliche Trennung des Staats und der Kirche verlangt, „doch so, dass dem Staate das Aufsichtsrecht verbleibt, die Freiheit, sich selbst vor Beeinträchtigungen sicher zu stellen,“ als die freisinnigste und toleranteste unter allen bezeichnet (S. 59); doch was er mit der einen Hand giebt, das nimmt er wieder mit der andern. Wir fechten nicht im Dunkeln und bekennen uns also unverholen zu dieser Theorie, als dem reinsten und adäquatesten Ausdrucke der Religionsfreiheit, nicht weil es die unsrige ist, als ein von gestern überkommenes Fündniss, sondern weil es die der Geschichte und der heiligen Schrift selbst ist, das heisst mit andern Worten: weil die Geschichte unsere Lehrmeisterin ist, dass Nichts die Einzelkirchen vor Fäulniss bewahren kann, ohne eine durch freie Bewegung bedingte Regsamkeit der Glieder, und weil die heilige Schrift laut einen sol-

Digitized by Google

chen Stand der Kirche auf Erden fordert, welcher die Bewahrung sowohl als Vermehrung der ihr anvertrauten Güter möglich macht. Gegen diese centrale Betrachtung der Religionsfreiheit (denn alle übrige Theorien, die überhaupt eine Freiheit der Kirche verlangen, müssen von ihr lernen) bringt der Verfasser denn auch nichts Gegründetes vor. Denn was das Vorgeben betrifft, es werde dem Staate damit zu viel zugemuthet, wenn man verlangt, er solle jenen Gegensatz als eine reelle Trennung anerkennen, den doch die Bildung längst überwunden habe (S. 60 f.), so ist es hier genug vorläufig daran zu erinnern, dass der Verfasser sich selbst auf den Mund schlägt, indem er anderswo zugiebt, dass jener Dualismus von Staat und Kirche wenigstens im Volke mit nichten überwunden sey (S.130), die Bildung folglich ihr Werk nicht vollbracht habe. Und was soll es sagen, dass jene Theorie „die Kirche zu einer blossen Privatgesellschaft degradirt habe?“ Sollte man eben nicht vom Verfasser verlangen können, dass er mit sicherem Geistesblick unterscheide zwischen dem, wie die Kirche sich geben muss dem Staate gegenüber — denn hier hat sie kein Recht anders zu erscheinen, denn jede Gemeinschaft und Gesellschaft — und dem, was sie vor den Augen Jesu Christi, ihres Herrn und Königs ist? Was dem einzelnen Gläubigen gilt, dass sein Leben verborgen ist mit Christo in Gott, das gilt auch in gewissem Maasse der Kirche, und sie hat die Knechtsgestalt nie für zu gering angesehen, die auch ihr Herr annahm, und den weltlichen Fürsten in allem Weltlichen gehorchte, obgleich die Söhne des Hauses frei sind (Matth. 17, 26). Was die Collegial-Theorie auf einzelnen Stadien ihrer Entwickelung, in die Hände unkirchlicher und glaubensloser Menschen gefallen, von einer Composition der Kirche geträumt hat als der Nachbildung eines *contrat social*, geht uns nichts an; es ist aber eine ähnliche Verrückung des Standpunkts, wie der Verfasser sich dieselbe hat zu Schulden kommen lassen. Endlich ist die Bemerkung, „dass der Staat nicht durch Herrschsucht, sondern durch die Entwickelung seiner natürlichen Lebenskraft gezwungen werde, das in seinem Bereiche sich regende religiöse Leben zu umfassen und zu leiten“ schon durch ihre Allgemeinheit verloren; denn, consequent durchgeführt müsste diese Ansicht uns zu einem Römischen *imperium* und *sacerdotium* bringen, so dass alles Gottesdienstliche nur Entwickelung der Staatsform wäre; und was das religiöse Leben auf dem Staatsgebiete betrifft, so ist es ja ein Anderes, was man aufnimmt und mit sich assimilirt (in diesem Falle als ein Moralisches zu bürgerlichen Zwecken), und ein Anderes dasjenige, worüber man steht, so dass man es bewältigen und leiten kann.

In Darlegung der übrigen Theorien verkennen wir nicht das Streben des Verfasser's, diese als im lebendigen Fluss begriffen

Digitized by Google

darzustellen, wesshalb er auch die Worte der Vertreter, die er jedoch namentlich nie aufführt, stets gebraucht; bemerken aber müssen wir, dass er in dieser rapiden Uebersicht weder die Systeme nach ihren gravitirenden Momenten geordnet, noch sie so auseinandergehalten hat, dass man erkennen könnte, was einem jeden eigenthümlich sey und mit Nothwendigkeit zukomme, also nicht blos ein loses Spiel der Entwickelung oder auch lediglich eine Schwäche der Auffassung sey. Sowie dieser Umstand die Brauchbarkeit des Buchs bedeutend verringert hat, so hat derselbe auch eine Menge futiler Einwendungen herbeigeführt; einerseits hat das Glänzende, der Witz, den Verfasser oft bestochen, und andererseits wird Alles dialektisch gesetzt und wieder vernichtet, zum Zeichen, dass der Verfasser eine Ruhe sucht, aber sie nicht finden kann, weil er sie nicht recht sucht. Wir werden am wenigsten geneigt seyn das System in Schutz zu nehmen, welches entweder massenhaft-roh die Kirchengewalt devolvirt seyn lässt auf die Fürsten, oder speculativ geschliffen, die Nothwendigkeit vorgiebt, dass alle Gewalt concurriren müsse in einer Souverainität, welche nur die *modos* auseinander zu legen habe, und das Kirchliche zum innern Leben des Staats, den Staat zur äussern Bethätigung der Kirche formulire; auch wir glauben, dass die Persifflage dieses Systems von Seiten des Verfassers (S. 100 ff.) ihren Wahrheitsgrund habe; allein nicht die Entwickelung dieses Systems, das ursprünglich die Devolution der Kirchengewalt nur als einen Nothbehelf annahm, hat der Verfasser aufgehalten, sondern nur sich selbst geschwächt, wenn er im Verfolg solche Einwendungen anreiht, „dass Christus ja keinen ausdrücklichen, klaren Befehl zur Trennung der Kirche und des Staats gegeben habe, dass möglicherweise, wenn auch diese Trennung im Geiste des ursprünglichen Christenthums gelegen, doch später eine solche temporäre Einrichtung ihre Gültigkeit verloren haben könne, wie z. B. durch die Reformation; dass es ja immer nur auf verschiedene Schriftauffassung ankomme, und dass man vielleicht ebenso viele Schriftstellen wider als für die Selbstständigkeit der Kirche anführen könne“ (S. 110—113). Denn alles dieses widerlegt sich selbst; durch eine solche atomistische, die Geschichte wie die Schrift in ihrer Wahrheit auflösende, Betrachtung rückt man nicht vom Flecke; und der Verfasser hat jene Theorie weder in ihrer Schwäche und Entartung, noch die Wahrheits-Elemente in derselben recht gewürdigt. Am glücklichsten ist der Verfasser, und dies ist eine der glänzendsten Parthien seiner Schrift, weil sie zugleich eine gewisse Selbstverleugnung kund giebt, wo er die consequent speculative Theorie (der er sich doch nachher im Wesentlichen leibeigen verschreibt), diejenige nämlich, nach welcher „die Kirche als eine einzelne Bestimmtheit oder ein Moment

Digitized by Google

des Staats gefasst wird, als eine der innern Spären, die sich um den Mittelpunkt des Staats bilden, und von ihm peripherisch umfasst werden," beurtheilt. Mit vollkommnem Rechte bemerkt er hier: „dass diese Theorie den Gang der praktischen Enwickelung übereile und den Bogen im theoretischen Kampfe überspanne (S. 128); dass die Kirche in dieser Stellung als innere Späre des Staats nicht nur jede moralische Garantie ihres eigenthümlichen und wahren Bestandes verlieren, sondern auch alle Fähigkeit einbüssen müsste, die Religiosität zur Darstellung zu bringen; dass der Instanzenzug in einem monarchischen Staate, durch welchen der Landesherr die kirchlichen Verordnungen nur nach Analogie der weltlichen zu Stande bringe, durchaus keine Bürgschaft für die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten oder für Verhinderung eines die Religiosität im Volke erstickenden bureaukratischen Verfahrens gewähre; endlich dass jene Theorie nur in einer von dem Genius der Hegel'schen Philosophie verlassenen Laune aufgestellt worden sey, da diese Philosophie vielmehr die Religion zur wesentlichen Grundlage des Staatslebens mache" (S. 132 f.).

Doch wir wenden uns von dem kritischen Theile dieser Schrift zu dem, was der Verfasser anbahnen und eventuell aufbauen will; denn grade den Aufbau muss er ja im Auge haben, der alle kirchenpolitische Theorien zum Schlusse als gleich unberechtigt gelten lässt, weil sie alle das Bestehende der Theorie opfern sollen. Das Gerüste zum Bau ist meist versteckt in der dialektischen Entwickelung; wir müssen es aber hervorheben, damit man wisse, wie der Bau zu Stande kommt. Des Verfasser's Grundsätze von dem Wesen der Wahrheit, vom Positiven und Rationellen, sein Begriff von der Kirche, seine Betrachtung der Reformation und zuletzt die Aufgabe der Kirche in jetziger Zeit, das ist es, wovon wir nun einen kurzen Abriss geben.

„Wer der Wahrheit," sagt der Verf., „die Ehre geben will, der darf so wenig ihr ewig ruhendes, in sich verschlossenes, unwandelbares Wesen allein begehren, als den Samen unversehrt erhalten wollen, wenn es Zeit zum Keimen ist, die Blüthe retten wollen, wenn es Frucht zu tragen Zeit ist." (S. 29). Wir verstehen das Wort. Lass fallen, was da fällt, heisst es, wenn die Zeit der Reife gekommen ist; es ist doch gleichsam da, und ist wieder nicht in dem, was an seine Stelle tritt; lass dir die Frucht nicht herbe dünken, wenn der Gottmensch zu einem Weisen von Nazareth sich entfaltet, und nun in der rechten Fruchtzeit als der Typus des Gottwerdens dasteht in der Menschheit, welches eigentlich das Gottseyn ist. Das ist die wohlbekannte Perfectibilitäts-Theorie, die wie eine Schlange sich verjüngt hat, und wieder zu Gnaden angenommen wird (S. 31); denn es bleibt ja freilich wahr: Gleich und Gleich gesellt sich gern. Ja, sagt der Verf.,

Digitized by Google

„dess sollen wir uns erinnern, dass die Wahrheit, obwohl sie ist, doch nicht ist in dieser Welt, sondern wird“ (S. 29). Der Gegensatz straft ihn Lügen. Denn wie kann die Wahrheit werden, ohne ins Centrum des Seyns sich zu versenken, und ist jenes Werden der Wahrheit in uns, etwas anderes als ein Aneignen des Seyenden, ein Aufgenommenwerden in dasselbe, so dass das Seyende wirklich nicht nur das Werdende umschliesst, sondern die ewige Norm für dasselbe ist. Die Wahrheit ist ewig; sie wird nur, insofern sie ist; ihr Werden ist blos die Explication ihres Seyns. Es ist nicht eine Wahrheit neben der andern, oder zwei Seiten der Wahrheit, die sich bedingen, oder eine Höhe, die die Tiefe nicht umfangen hätte, sondern überall, wo Wahrheit ist, ist es eine und dieselbe Wahrheit, welche sich Zeugniss giebt, und nur aus Gnaden, um uns selig zu machen, um uns in sich zu verwandeln, Zeugniss von uns nimmt. — Allein die Grundsätze der Offenbarung mussten von vorn herein beseitigt werden; denn es galt das Positive und Rationelle als die Potenzen des Lebens hervorzubringen, und zwar als solche, die nicht der Logos, das Wort im Anfange, in sich hält, sondern die die menschliche Vernunft aus sich herauslässt. Nämlich das Positive ist nun die in diesem Sinne seyende, und das Rationelle die werdende Wahrheit;“ beide Standpunkte sind gegen einander in ihrem Rechte; das Unrecht kann nur seyn, beide befestigen und aus einander halten zu wollen, der Wahrheit die Gewalt anzuthun, dass sie entweder nur eine gewordene, oder nur eine werdende, nur eine überlieferte, oder nur eine durch die Vernunft vermittelte seyn soll“ (S. 30). Es ist nur der kleine Umstand übersehen, dass das Positive sich kund giebt als ein über alle Vernunft Erhabenes und durch dasselbe nicht Erfassliches, als ein solches, das in seinen Wirkungen erlebt seyn will, um erkannt werden zu können, als ein nicht Zeugniss von uns Nehmendes, sondern uns in sein Wesen Aufnehmendes, wenn wir das Zeugniss davon annehmen, so wie auf der andern Seite, dass das Rationelle, das für sich seyn will als eine werdende Wahrheit, und nicht sich begnügt damit, die Wahrheit hinzunehmen und in und auf sich wirken zu lassen, dass dieses Rationelle entweder im offenen Kampf gegen das Positive auftritt, oder die Provinzen desselben so an sich zu reissen strebt, dass es seine Bestimmungen, seine Kräfte, wenn man es gewähren lässt, überall hineinlegt, und nun gar damit gross thut, die Vestung sey wohl verwahrt, in welcher die feindlichen Truppen die Fahne aufgepflanzt haben. Kurz, von dem Eigenthümlichen, wodurch die Wahrheit der Offenbarung sich als eine Macht, und zwar als die einzige geistliche Lebensmacht, manifestirt, davon, dass sie sich den Menschen subjicirt, so dass er mit allen seinen

Digitized by Google

Sinnen und Vermögen ihr zu eigen wird, will der Verf. nichts wissen; noch weniger hat er einen Begriff von der Aufgabe der Kirche, „alle Anschläge und Höhen zu zerstören, die sich erheben wider das Erkenntniss Gottes“ (2 Cor. 10, 5). — Aus jenen morschen Gründen muss sich aber nun beim Verf. die Geschichte der Kirche und Reformation construiren lassen. Nachdem nämlich die Kirche (welche nichts als „die Substanz des Volks ist, die objective Religion,“ so wie der Staat „die Form, in welcher der sittliche Volksgeist, die Vernunft des Volks, sich darstellt“ S. 140) im Mittelalter sich absolut unabhängig vom Staate gemacht hatte, und, im hartnäckigen Kampfe um die Suprematie, die Trennung als das normale Verhältniss aufgestellt war und die Einheit nur im Ideale gesucht werden konnte, so dass, wie Hegel sich ausdrückt, zweierlei Haushaltungen, zweierlei Maass und Gewicht geführt wurden (S. 144), so kam die Reformation und stürzte das Kirchenthum durch ihr Dringen auf Christenthum (S. 3). Die Reformation konnte nur in der Form des Verneinens auftreten; sie that eigentlich alles ab, was kirchlich genannt zu werden verdient; durch die Berufung auf die Schrift wurde die Lehre streitig, die Macht des Cultus aber gebrochen durch die Trennung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche, durch die Anerkennung des allgemeinen Priesterthums, durch die Stellung der Predigt als Hauptsache der kirchlichen Handlung (S. 16, vgl. S. 326). Aber auch, was aus der Reformation sich bildete, die protestantische Kirche, hatte keine Wirklichkeit, weil das Kirchenregiment fehlte (S. 14). Doch war diese Nicht-Kirche stark genug, die neue Zeit zu gebähren, die, im Gegensatz zum Mittelalter, den Staat als die Kirchen umfassend darstellte (dort hatte die Kirche die Staaten in sich gehalten) (S. 145). Ihr Loos war aber traurig genug; denn sie entliess aus ihrem Schooss zwei Mächte, die sie aufzehren werden, wo nicht schon aufgezehrt haben: „einerseits nämlich das Selbstbewusstseyn des denkenden Geistes, und andrerseits die allmählig befestigte Sitte des Volks oder die Bildung“ (S. 13). Im ungleichen Kampfe mit diesen muss sie unterliegen, wenn nicht der Staat, der allein ein Interesse daran haben kann (S. 180), ihr unter die Arme greift. Und er hat in der That auch mächtig eingegriffen. Durch die Einführung von Landeskirchen ist ein neuer Begriff der Kirche geschaffen (S. 190 ff.), und der erste Schritt geschehen zur Aufhebung des unseligen Dualismus von Kirche und Staat; der zweite, freilich unsichere und wankende, der aber erst die volle Mittagshelle herbeiführen kann, geschah durch den Versuch, die Confessionen verfassungsmässig zu einigen (S. 130, vgl. S. 139 ff.).

So schreibt die Hegelsche Philosophie Geschichte, und, so-

Digitized by Google

fern das vorstehende Raisonnement den Schein davon haben soll, ist eine jede Widerlegung unnöthig; die Karrikatur kann höchstens ergötzen; aber ernst, theologisch-geschichtlich, lässt sich über eine solche Fratze nicht reden. Eine Unmacht, die doch die Macht hervorgebracht hätte, woraus alle Philosophen jetzt als neue Deipnosophisten zehren, und wo die ganze gebildete Welt zu Lehne gehen muss! Ein Gericht über die Kirche, von ihren Feinden gehalten, ohne dass ihr Herr und Freund, der ihr sogar der Hölle Pforten zu trotzen verhiess, ein Wort drein zu reden hätte! Ein wesenloses Ding, welches doch ein Bestehen noch hat, welches man selbst von Seiten der Starken so fürchtet, dass die blankeste Rüstung und die schärfsten Waffen nicht für zu gut gehalten werden, dawider anzukämpfen, und welches man auf der andern Seite durch allerlei Heilungsvorschläge am Leben zu halten bemüht ist! Diese Widersprüche löse auch ein Hegelscher Philosoph! Diese wohlfeile Art, Geschichte zu machen, ist ein Brandmal der neuesten Speculation, ist der Todfeind, den sie in ihrem Busen trägt. Denn die Geschichte muss endlich doch Recht behalten; ja es gilt von ihr, in ihrem Maasse, was zunächst vom christlichen Glauben geschrieben ist: *pressa fortior erumpit;* sie wird die Speculation als ein unartiges Kind in die Schule nehmen, und alle Schaugerüste, die doch nur Heu und Stoppeln sind, mit Feuer verbrennen. — Kein Wort also mehr davon; allein die zweite Seite der Darstellung bietet eine, wenn auch verzerrte, Wahrheit dar (wie denn die neueste Speculation für viele Schwächen der Gegenwart einen Adlerblick zeigt, und nur dann schwach ist, wenn sie sich selbst forcirt, mit unbekannten Grössen zu rechnen); und davon verlohnt es sich, ein Wort des Ernstes zu reden. Die grossen Räder des ganzen Getriebes sind, nach des Verf's Ansicht, einerseits die Bildung und die richtende Volkssitte [1]), andererseits aber, als eine verschwindende und — *bon*

---

1) Das Wesen dieser modernen Bildung enthüllt uns der Verfasser selbst in einer Stelle, die abgeschrieben zu werden verdient. „Viele," sagt er, „die durch ihre Stellung in der Gesellschaft, durch ihre Kenntnisse, durch ihre Theilnahme an den öffentlichen Interessen, an den Productionen der Künste, an den Erscheinungen der Literatur zu den Gebildeten sich ordnen, lassen willig die Predigt von dem Gekreuzigten in ihre Ohren gehen, die Ermahnung zur Busse ihre Nerven erschüttern, die Verkündigung der einstigen Auferstehung alles Fleisches zum Gerichte ihre Phantasie aufregen, und die Lehre von einem Wandel im Himmel ihre Herzen rühren, ohne dass sie darum weder ihrem Glauben an ein höchstes Wesen, an Tugend, Unsterblichkeit und allgemeines frohes Wiedersehen nach dem Tode, noch den Reizen ihrer weltlichen Freuden und Genüsse zu entsagen nöthig fänden" (S. 24). Der Verf. kennt die Kinder dieser Zeit; er hat auch Kinder Gottes und das Christenthum gekannt; denn er weiss, dass dies eine „Verkuppelung von Christus und Belial" ist.

Digitized by Google

gré, *mal gré* — sich fügende Macht, die Kirche. Zwischen beiden muss, sofern die letztere noch im Volksbewusstseyn irgend einen Raum hat, eine Transaction getroffen werden, und das ist, nach dem Verf., die eigentliche Aufgabe der Zeit, das idiotische und das speculative Bewusstseyn, die exoterische und esoterische Gemeinde zu vermitteln (S. 177). Freilich hat das Christenthum, wie wir wissen, von Anfang an diese geforderte Vermittelung ohne Mühe zu Stande gebracht: sein Begriff selbst schloss alles Esoterische aus; es wollte, dass, was der Herr den Jüngern ins Ohr gesagt, das sollte auf den Dächern gepredigt werden; die Gebildeten selbst wurden Idioten, obgleich nicht ἰδιῶται τῷ λόγῳ (2 Cor. 11, 6), und legten alle menschliche Erkenntniss, die im Widerspruch mit dem Evangelium sich befand, als ein geringes Opfer zu Christi Füssen hin, um die überschwengliche zu empfangen; zu der Bildung aber, die sich anmasste, etwas zu seyn, sprach das Christenthum, und werden wir, als christliche Lehrer, jederzeit sprechen: „Nicht viel Weise nach dem Fleisch sind berufen, sondern was thöricht ist vor der Welt, das hat Gott erwählet, dass er die Weisen zu Schanden mache" (1 Cor. 1, 26. 27). Diese, allein wahre, Vermittelung muss der Verf. von seinem Standpunkte abweisen; hören wir also, wie er eine neue, vermeintlich bessere, zu Stande bringt. Um den Begriff der Kirche abzuschwächen, oder eigentlich auf Nichts herunterzubringen, stellt er als das Eigenthümliche des Kirchlichen im Gegensatz zum Weltlichen hin, „dass durch jenes erst das Bewusstseyn klar hervortrete, dass der Einzelne durch sein Wirken dem höhern Allgemeinen diene" (S. 150, 299 f.). Allein, da dies leider, wie einem Philosophen am allerwenigsten verborgen seyn sollte, schon im Begriffe des Staats oder des bürgerlichen Wesens beschlossen liegt, so steht die Kirche immer noch als ein nicht zu verdrängender Bruchtheil da. Auf allen Spuren drängt sich der vielbesprochene Dualismus hervor; bald ermahnt der Verf., die Opposition der Lehrer nicht zu gering anzuschlagen, bald wiederum will er sich einreden, jener Dualismus sey in der That schon aufgehoben, und daher eben rühren die quälenden Anstrengungen her, ein abgesondertes kirchliches Leben emporzubringen; das sey eben ein Zeugniss von der Macht und Herrlichkeit der diesen entgegengesetzten Denkungsart (S. 136). Doch, gesetzt auch, dies wäre wahr (wie es schlechterdings unwahr ist), so stände immer noch der schwerste Knoten zurück; denn wo ist die Basis dieser neuen Entwickelung? Es kann ja einmal nicht verhehlt werden, dass sie im Volke keine Wurzeln hat (S. 175), dass dieses, und zwar je weniger es von Gott entfremdet ist desto mehr, noch immer sich betrachtet als mit dem höhern, himmlischen Leben wurzelnd in der Kirche, mit dem nie-

Digitized by Google

dern, irdischen im Staate, so dass es wohl nur für den leidigsten Trost gelten kann, dass gegenwärtig Alles mit dem Bestehenden unzufrieden ist. Denn dies zeigt ja nur, dass die Zeit im Gebähren ist, keineswegs aber, dass die Geburt in die Forderungen oder Hoffnungen der Speculation eingehen wird. Allerdings war die Speculation im Anfange des Jahrhunderts nach einer Seite hin eine weissagende, aber nur insofern, als sie Raum für die Geschichtsentwickelung liess, und eine Geschichte selbst des Naturlebens forderte; ihre jetzige Prophetie (denn sie hat auch eine) wird auf das vollendete Antichristenthum gehen, das sie als ihre Brut unter ihre Flügel nimmt [1]).

So steht der Verf., schwankend zwischen Selbstmahnungen und trügerischen Hoffnungen, wieder vor den Begriff der Kirche, der abgeschafft werden soll und nicht weichen will; er ist wie ein Antäus, den alle herkulische Anstrengung der Speculation nicht in die Luft schleudern kann. Natürlich musste die allgemeine Kirche oder ihr Spiegelbild in der wahren, rechtgläubigen ihm ein zu spröder Stoff seyn; er verhehlt es nicht, „es sey dem denkenden Manne unmöglich, ohne Heuchelei in einer Kirche zu lehren, die Orthodoxie fordert" (S. 238); er wendet sich also an den Begriff der Landes- oder richtiger Staatskirche. Bisher waren wir gewohnt, die Landeskirchen als Particularkirchen zu betrachten, und von diesen zu behaupten, dass nur insofern sie mit ihrer Entwickelung in die allgemeine Kirche eingingen, und als homogene Theile zum Ganzen sich verhielten, sie wahre Kirchen seyen. Wir wurden nicht ordinirt im Namen einer Staatskirche, sondern im Auftrage der Kirche Christi und Christi selbst; und wenn auch die staatskirchlichen Behörden uns einen Eid abnahmen über Halten der Staatsverfassung, so konnte es uns nie einfallen, darin eine Verflechtung der Kirche in den Staat ausgedrückt zu sehen; wir konnten unser Gewissen decken, indem jenes für die Kirche Christi schlechterdings ein Indifferentes ist, und ein Diener dieser Kirche gewiss nie gegen bestehende Verfassungen sich auflehnen wird; denn er hat das Wort des Herrn vor sich: Gebet dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist. Jetzt müssen wir hören: „die Kirche sey nicht eine Anstalt des Staats, sondern sein *alter Ego* (S. 187 f.); die Diener der Kirche seyen wirkliche Staatsdiener (S. 150); die Geschichte selbst habe die falsche Auffassung der Kirche als eines

1) Weiss doch selbst der Verf. von „der furchtbaren Gefahr" zu sprechen, „der das untheoretische Bewusstseyn Preis gegeben wird, wenn es dem andringenden theoretischen Principe Eingang verstattet" (S. 177); muss doch auch er trösten: „dass es doch nicht (von Strauss) im Ernste gemeint sey, dass das ganze Gebäude des Christenthums bis auf die Fundamente abgetragen werden müsste" (S. 230.).

Digitized by Google

selbstständigen Instituts abgeschafft (S. 190); die Voraussetzung einer festen Lehre in der Landeskirche, sey rein illusorisch; es sey unmöglich, die Lehre festzustellen (S. 210—213); der Landeskirche sey es nur um die Freiheit der Lehre zu thun, und um eine tüchtige wissenschaftliche Bildung der Geistlichen" (S. 221). Nun sage man, ob das nicht ein Prophet ist, wie ihn die Zeit verlangt! In der That hat der Verf. durch diese Grundsätze dasjenige ohne Scheu ausgesprochen, was in Tausenden sich regt, ja er hat noch ein grösseres Verdienst, indem er das in den Staatskirchen Bestehende in seiner ganzen Armseligkeit zum Bewusstseyn gebracht hat. Aber er thut auch noch den weitern Schritt, und diesen wirklich im Interesse der Wahrheit, die Religionsfreiheit und kirchliche Selbstständigkeit für die Confessionen zu verlangen. Nach jenen Grundsätzen müssen nämlich die Confessionen ausscheiden, weil die Staatskirche keine hat, noch haben soll; und der Verf. fragt mit wohlberechtigtem Ernst: „Warum sollte der Staat es nicht ertragen können, etliche Kirchen mehr zu recipiren, als bisher gewöhnlich ist? Eine lutherische Kirche ist im Gegensatz zur unirten oder evangelischen bereits vorhanden; da sie sich weder ignoriren noch unterdrücken lässt, was ist übrig, als sie rechtlich anzuerkennen? Ist es nicht endlich Zeit, dass mit dem obersten Grundsatze der Reformation, dem der Gewissensfreiheit, Ernst gemacht werde?" (S. 192). So zeigt der Verf. ferner, immer näher eingehend auf Preussische Zustände; „der Staat habe den Anfang gemacht durch das Aussprechen der Union als einer freiwilligen Handlung; für die Staaten, welche unirt haben, sey es eine Pflicht, die Confessionen, wenn diese es verlangen, als selbstständige Kirchen neben der unirten Landeskirche bestehen zu lassen" (S. 193). Mehr können wir nicht verlangen. Lassen wir ihm also und den mit ihm Gleichgesinnten ihre Landes- oder Staatskirche, und bauen, wenn es seyn soll, uns Hütten an, in welchen die Herrlichkeit der wahren Kirche wahrhaftig strahlen wird. Lassen wir ihm den Traum, „dass die Kirche kein Leben haben könne ausser als Landeskirche" (S. 191) — es kommt nur daher, weil er das Leben des Worts nicht kennt — den Traum, „dass die Landeskirche die Objectivität des kirchlichen Begriffes nicht aufgebe" (S. 194) — sie hat ihn ja thatsächlich aufgegeben, sobald sie das Bekenntniss aufgiebt oder dahin gestellt seyn lässt! — Ertragen wir auch mit gutem Muthe, dass die Kirchen der Confessionen „Socialkirchen, Kirchen der religiösen Fractionen" (S. 201) genannt werden, und mit einem gewissen Unmuthe von dem „Freilassen des socialistischen Wesens" geredet wird (S. 194); fremd können diese Ausdrücke uns ja nicht seyn, wenn wir auf die erste Fremdlings-Stätte des

Digitized by Google

Christenthums im Römischen Reiche hinblicken, wo gerade Alles sich zusammenfindet, womit man jetzt den wahren Glauben zu proscribiren pflegt: Schelten auf Geheimnisssucht, auf menschenfeindliche Absonderung, auf Societäts- und Kastengeist; sie sind uns im Gegentheil eine glänzende Bürgschaft, dass die Kirche mit ihrem Kampfe in der Gegenwart Etwas bezweckt und, so Gott will, auch erlangen wird.

Recapituliren wir nun des Verf's Kirchen-Begriff, so ist es der: eine perfectible Landeskirche als Complement des Staatslebens (S. 298), eine Kirche, die kein Bekenntniss hat, die nicht auf Symbole verpflichtet, sondern auf den Geist (S. 326), die keine Lehre hat, sondern blos Lehrfreiheit, die keine auf den Glauben basirte Wissenschaft hat, sondern blos wissenschaftliche Bildung, die nicht die Wahrheit hat, sondern sucht; mit einem Worte, es ist der durch die Hegelsche Philosophie sublimirte Kirchen-Begriff des Rationalismus. Erkennen wir hierin weiter nichts Eigenthümliches, als etwa die schneidende Consequenz — denn schon das erste grosse System von Irrlehren, der Gnosticismus, hatte ja, wie wir aus Irenäus und Tertullian wissen, ganz dieselben Merkmale — so müssen wir desto mehr Eignes in den Vermittelnngs-Vorschlägen zwischen dem speculativen und idiotischen Bewusstseyn erkennen, die der Verf. gleichsam in einem Zwiegespräche mit seinem Freunde Strauss zum Besten giebt. Es ist in der That kaum glaublich, wenn man nicht die Selbstverfinsterung der Lüge kennte, welche zugleich als Strafe gesandt wird, es ist kaum glaublich, sage ich, dass ein so durchdringender Geist, wie der Verf., auf solche Weise Finsterniss und Licht, Irrthum und Wahrheit, gerade da zusammenkuppeln sollte, wo die Wahrheit selbst ihm ihr Himmelsantlitz zeigte; denn er kennt sie und ist wohl auch früher innerlich davon berührt worden. Hier werden wir auf Resultate wie folgende geleitet: „die Denkweise, die das Jenseits in allen Formen bekämpft, sey schon in der Seele des grossen Heidenapostels vorhanden gewesen; er habe den Widerspruch gefühlt und ihn nach den Vorstellungen seiner Zeit aufzuheben gesucht (S. 230—232); dem wahrhaft Philosophirenden gewähre das System seiner philosophischen Ueberzeugungen ganz dieselbe innerste und die Einheit seines Wesens mit sich abschliessende Befriedigung, welche den Gläubigen der Inbegriff christlicher Glaubenswahrheiten gewährt; für einen Geistlichen, der die speculative Anschauungsweise sich angeeignet hat, sey folglich die Mittheilung an das idiotische Bewusstseyn nicht unmöglich, ja nicht einmal schwierig (S. 235—237); warum solle man, da man einmal zu einem Cultus des Genius fortgeschritten sey, nicht den Geist aller Geister verehren; wenn Christus als Haupt der Ge-

Digitized by Google

meinde gedacht werde, so verschwinde die christologische Frage ganz, Christus sey dann nicht mehr der, welcher gelebt hat und gestorben ist; was die Speculation bemerkt habe, dass die Idee nicht in ein Exemplar ihre Fülle ausschütte, sondern in einer Mannichfaltigkeit von Exemplaren sich ausbreite, sey ja wesentlich nichts anderes, als was die Kirche in der Vorstellung des Reichs Christi ausdrücke" (S. 300—302). Das sind die kräftigen Lügen, die denen gesendet werden, welche die Liebe zur Wahrheit nicht angenommen haben. Kann man ohne Wehmuth nicht sehen, wie ein ursprünglich hochbegabter Geist mit den schmählichsten Irrthümern sich sättigt, wie ein armer Mensch, dessen Odem der Herr sogleich von ihm nehmen kann, abspricht über die Erscheinung und Herrlichkeit des Weltenrichters, so muss man doch gestehen, dass nichts ausser dem consequenten Abfalle zu diesem Standpunkte treiben kann. Die Sünde ist die Strafe der Sünder; die Gotteslästerung ist die Strafe der Gotteslästerer. Konnte der Rationalismus die Kurzsichtigern in Ungewissheit lassen über seinen antichristlichen Charakter (wie denn ein namhafter Lehrer vor nicht gar lange her geäussert hat, derselbe sey ein nothwendiger Durchgangspunkt für die deutsche Theologie gewesen), die Hegelsche Philosophie in ihrem jetzigen Entwickelungsstadium kann es nicht. Und das ist wiederum ein negatives Verdienst, ein Zeichen für die Gottliebenden, wie immer und auf jede Weise der Ausspruch des Apostels Röm. 8, 28. sich erfüllen müsse.

Zu den eigentlichen Heilungsvorschlägen für die Kirche kommt der Verf. zuletzt in einem weitläuftigen Abschnitte S. 189—343, und es ist ja nicht zu verkennen, dass Manches hierin vorkommt, das von einem geschärften Geistesblick, einer vorurtheilsfreien Auffassung zeuget. Dahin gehört z. B. die Forderung der Theilnahme der Gemeinden am Kirchenregiment, die Aeusserungen gegen das Joch der Officialität und der bureaukratischen Formen, und so manches Andere; dahin gehört auch die scharfe, wenn gleich mitunter persifflirende, Beurtheilung der neuerlichen Berliner Maassregeln zur Hebung des kirchlichen Lebens durch eine mechanisch erzielte Sonntagsfeier; denn der Verf. hat zwei- und dreimal Recht, wenn er sagt: „Lasse man doch Sonntag und Gottesdienst ihre eigene Sache führen und für sich selbst werben" (S. 296). Allein das Idol des Verf's hat ihn auch hier gefangen genommen, und zu Vermittelungs-Vorschlägen hingeleitet, die die in diesem Punkt einzig unerbittliche, und doch für alle bittende, wahre Kirche von sich weisen muss. Vor allem verlangt er nämlich, damit die Bildung der Zeit zufrieden gestellt werde: „Entfernung aller Befangenheit in dogmatischen Formen, so wie Entfernung der theologischen Polemik von der

Digitized by Google

Kanzel" (S. 267) [1]). Ja freilich, das lebendige Wort ist die schärfste Waffe; könnte man das nur erst tödten, so wäre Spiel gewonnen. Die stumme Kanzel — das war das Ziel aller Kirchenfeinde von jeher, aber auch der Punkt, wo sie unterlagen. Denn die Wahrheit kann landflüchtig, aber nicht erdenflüchtig werden; der Herr wird sich stets seine Gemeinde bewahren, die ihn allein hört und des Fremden Stimme nicht kennt. — Zu rügen ist ferner der augenfällige Missbrauch von mehreren Stellen in Luther's Schriften, wo dieser das Bedürfniss der Gemeinde als eine Norm des einzurichtenden Gottesdienstes aufstellte; Luther sprach natürlich von einer Gemeinde, die das Bekenntniss hatte und wahren wollte, der Verf. spricht von einer solchen, die vom Bekenntnisse flieht und den Kampf verabscheut. Dies zeigt sich auch im endlichen Ergebniss des Verf's, nämlich einem Vorschlage zum Cultus nach seiner Idee (S. 330 ff.): dies ist eine wahre Ironie, oder wenigstens nur als solche erträglich. Gut ist es, dass gegen solche Träumereien selbst die blosse zurückgebliebene Form eine starke und unüberwindliche Waffe ist. Uebrigens versteht es sich von selbst, dass alle des Verf's Heilungsvorschläge die Voraussetzung einer wirklichen Kirche im Hintergrunde haben, und nicht den Schemen seiner „Landeskirche", die so zwiefach gerichtet wird.

Sollen wir noch die bittere und ungerechte Weise berühren, womit der Verfasser die Bestrebungen der Kirche, zu einer lebendigen, freien, geordneten Verfassung zu gelangen, erwähnt? Er sagt: „Jede Verfassung, welche sie für die Kirche in Vorschlag bringen, entspricht Zug für Zug einer der weltlichen Regierungsformen; all' ihr Arbeiten und Mühen ist nichts als ein Reflex unserer politischen Kämpfe, nur dass sie ihre Helena die Kirche nennen (S. 137). Die Kirche verfasst sich aus Formen des Staates. Sie braucht nicht nur die Anerkennung des Staates, um zu existiren, sondern assimilirt sich Formen und Elemente des Staates, imitirt diese im kirchlichen Bereiche" (S. 141). Dass diess innerlich und geschichtlich unwahr ist, zeigt am besten der Blick auf eine vollendete Kirchenverfassung wie die presbyteriale, die aus dem kirchlichen Leben selbst heraus sich gebar; und war es anders mit dem ersten, lebendigen Keime aller Kirchenverfassung, der Apostolischen? War irgendwo in den Bestrebungen der letzten Zeit eine Anlehnung an politische Formen sichtbar, die

---

1) Es war ja aber auch kein Wunder, dass der Verf. in Harnisch kommen musste. Denke man sich den Greuel, dass „sogar in gedruckten Predigten Invectiven gegen Rationalismus und Hegelthum und junges Deutschland" wahrgenommen worden sind (S. 269)! — Wir wissen nun, was der Kampf unserer Vorfahren für die Erhaltung des Nominal-Elenchus auf der Kanzel zu bedeuten hatte.

Digitized by Google

Kirche hat diesen Missgriff nicht verschuldet, und kann folglich auch nicht die Lasst davon tragen, Was aber den Spott des Verfassers betrifft, so geben wir ihm zu bedenken, was es auf sich hat, einer Mutter zu spotten, und rufen ihm ernst warnend das Wort des Propheten ins Gedächtniss: „Verachte nicht diese geringen Tage“ (Zach. 4, 10)!

Zum Schluss das Beste. *Et ab hoste consilium.* Der Hegelschen Philosophie in ihrer Consequenz ist eine jede theologische Inconsequenz und Halbheit fremd; sie kann den rechten Glauben hassen, aber nicht verachten; gegen den halben und schwankenden stehet sie als Ankläger auf. Mögen die, welche es angeht, zu Herzen nehmen, was der Verfasser (der hier freilich im Namen der *esprits forts* spricht, aber selbst einer ist) der Wahrheit gemäss predigt: „Wenn ihr das Kleinste Preis gebt, gebt ihr alles Preis, und wenn ihr hinter dem Aushängeschild der kirchlichen Dogmen allerlei destillirte und gezuckerte Weisheit schenkt, so wird der Widerspruch, in den ihr mit euch selbst gerathet, bald keinem der Geringsten mehr ein Geheimniss seyn, und ihr werdet bald genug eure Kirche in Miscredit bei aller Welt gebracht haben“ (S. 34), sowie was er eben so treffend über die verblendete Apologetik bemerkt, die mit der auf fremdem Boden erwachsenen Speculation buhlt und den Starken in ihr Haus einnimmt (S. 87)! Freilich hätten wir bloss solche Kämpfer, die die kunstfertig geschmiedeten Ketten bewundern, welche man ihnen umwirft, so hätte die Kirche gestanden, und der Verfasser hätte Recht den Wechselbalg der neuern Bildung auf den Thron zu setzen. Nun aber erlaube er uns, über solches Beginnen zu lächeln; ein heiliger Same ist genug, wenn auch die Blätter der Eiche und Linde abgestossen sind (Jes. 6, 13); der Same ist sein Stamm, und dieser Stamm ist da auch in denen, die eine kleine Kraft haben, welche der Herr selbst unüberwindlich macht.

A. G. Rudelbach.

Digitized by Google

Das Abendmahl nebst verwandten Lehren, nach Schriftgrundzügen ausgeführt für jede Konfession. Von Chr. Socin. Basel (Bahnmaier). 1842. 8. 1 Thlr. 12 gGr.

Man betrachtet ohne Zweifel den Kampf um die Abendmahlslehre ganz falsch, wenn man die letztere nur für Dogma ansieht, und dann wiederum um diese oder jene Fassung des Dogma den Streit sich drehen lässt. Nein, die Kirche kämpft hier für ihr innerstes Leben: es sind nicht irdische Schätze, die auf dem Spiel stehen, sondern himmlische; es ist zugleich die Treue, welche sie dem Herrn schuldig ist, die also erprobt wird. Ist nun der Kampf ein eben so mächtiger als bestimmter, so ist es nicht blos die Welt, welche das gesendete Feuer als Friedensstörung von sich weisst, sondern auch manche nicht klarsehende Christen meinen, es könne wohl ohne Schwertschlag abgehen, es sey doch nur die Friedenspalme die rechte Botschaft des Christenthums. Wenn der Verfasser der vorliegenden Schrift sich nicht undeutlich auf die Seite der letztern hinneigt, so ist doch sein Buch im Ganzen mehr aus dem Geiste entsprungen, den der Prophet so beschreibet, dass es wie ein brennendes Feuer in unserm Herzen und in unsern Gebeinen wird (Jerem. 20, 9): auch er kann nicht schweigen, nachdem die Wahrheit ihn überwunden hat; und wohl hat er erkannt, dass gerade die Abendmahlslehre ans Leben der Kirche geht, indem sie auf der einen Seite in den Glauben an die Menschwerdung Christi zurückgeht, und auf der andern in die Ewigkeit hinübergreift.

Entsprungen aus dem Schooss der Reformirten Kirche ging der Verfasser, wie er uns in einem rechtfertigenden Schlussworte erzählt, auch die Reformirte Kirchenschule durch, litt Schiffbruch am Glauben, so dass nur das Lebensbild einer frommen christlichen Mutter und vor allem ihr Tod ihn zurückbrachte. Er sah den Glauben der Christen als eine That, wie ja wahrlich im Reiche Gottes Alles ein solches ist, und eben dies der unübertreffliche, von Gott selbst geführte, Beweis des Christenthums ist. Angewiesen auf ein erfahrungsreiches Leben, wo die Gottesführungen immer mehr Licht über die Seele ausströmen, indem sie immer mehr gedemüthigt wird, kam er zuerst beim Unterrichte einiger Katechumenen ins Gedränge mit der Darstellung der Abendmahlslehre: keine versuchte Fassung konnte ihm genügen, denn er

Digitized by Google

musste sich sagen, dass er damit eigentlich gar nichts vom Eigenthümlichen des Abendmahls aufgefasst, und dass Alles, was er davon zu sagen wusste, ebenso passend und klar an ein Anderes gereihet werden könnte. Da fiel ihm bei derselben Veranlassung später der Katechismus Speners in die Hände: der Abschnitt in demselben über das Abendmahl gab ihm die helle, lautere Wahrheit, und er musste sich fragen: „Warum wollten wir nicht glauben, dass wahrer Leib und Blut Jesu im Abendmahl empfangen werden?“ (S. 501). Das war im Jahre 1838. Wie nun nach und nach die Schuppen von seinen Augen abfielen, wie Gott auch hier führend, leitend, züchtigend einwirkte, das wird jeder Leser mit uns anticipiren können, und die folgende Anzeige wird uns Kunde geben von dem Standpunkt, auf welchem sich der Verfasser jetzt befindet. Aber der mitgetheilte äusserste Abriss der innern Geschichte dieses Buchs (es ist zugleich eine grosse Frage an die Vorsteher und Mitglieder der Baseler Predigergesellschaft) wird hinreichend seyn, uns das grosse Interesse nahe zu legen, welches dasselbe wirklich in Anspruch nimmt.

Was der Verfasser nun von der Wahrheit erkannt und in sein Wesen aufgenommen hat, davon giebt die vorliegende Schrift Rechenschaft, die in freier, aber geistig-regsamer Behandlung, ohne durchgreifende dogmatische Schärfe, aber mit vielen reichen Geistesblicken, nicht nur über die wichtigsten Punkte der Lehre vom Abendmahle, sondern auch über die Lehre von den Sacramenten überhaupt und über damit verwandte Lehren ausführlich, auch die praktischen Momente mit in die Darstellung verwebend, sich verbreitet.

Es ist eine eigne, hohe Freude für den, der selbst die Gnade der wahren Erkenntniss empfangen hat, wenn er bei andern nicht blos auf verwandte Aeusserungen, sondern auf eine Grundbetrachtung stösst, die aus dem tiefsten Born der Wahrheit geschöpft ist. Dies ist bei dem Verfasser und seiner Schrift mit der Betrachtung der Sacramente überhaupt der Fall. So wie der ganze Mensch — dies ist der Grundgedanke des Verfassers und zugleich die Wahrheit selbst — nach Geist, Seele und Leib durch Jesum Christum erlöset ist von der Gewalt der Finsterniss, so müssen auch die Sacramente, als von Gott verordnete Mittel zur Widergeburt, Heiligung und Vollendung des erlösten Menschen, in ihren Wirkungen auf den ganzen Menschen sich erstrecken, und können in ihrem Wesen nicht anders erkannt werden. Die Taufe ist also weder bloss ein Spiegel oder sinnliches Zeichen der inneren Reinigkeit, die der Christ anziehen soll, noch ist sie eine blos geistige Handlung ohne äussere sinnlichklare Darstellung, sondern eine sichtbar und unsichtbar heilige, nothwendige, von Gott befohlene Handlung (S. 31). Im Wasser,

Digitized by Google

aus welchem ja die ganze Schöpfung im Anfang geboren wurde, äussern sich, nach Gottes Willen, durch den Geist die widergebärenden himmlischen Kräfte; die Taufe ist das Bad der Wiedergeburt, eine reelle Gnadenmittheilung, und diese Wiedergeburt umfasst den ganzen Menschen, nicht blos den Geist (S. 32 ff.). Mithin giebt es auch keine innerliche Taufe (als Erneuerung des Lebens) ohne die äussere (S. 30). — Wie das geheime Leben in Christo (fährt der Verfasser fort) schon bei der Taufe anfängt, so wird es bei dem Abendmahl vollendet, welches „die Mittheilung des Herrn ist nach seiner ganzen ungetheilten Herrlichkeit, seines Geistes und aller seiner Lebens- und Leibeskräfte" (S. 45). Der leibliche Segen, den wir im Abendmahle empfangen ist nichts anderes als die Gemeinschaft der Leiblichkeit Christi, und zwar so, dass „die leiblichen Kräfte Christi als solche gedacht werden, die unsichtbar die ganze Schöpfung durchdringen, heben, wiedergebären und uns an jedem Abendmahle neu einströmen; es sind leibliche Ausflüsse der verklärten Jesusnatur" (S. 46 bis 49). So wird im Abendmahle der eigentliche Keim zur seligen Unsterblichkeit in den Menschen gelegt, und es ist der innige Zusammenhang zwischen der Communion und der Auferstehung des Fleisches allewege anzuerkennen. — Um aber die Realität des Abendmahlsgenusses ausser allen Zweifel zu stellen, erwägt der Verfasser ferner die Vorbilder des Alten Testament's, und bemerkt in diesem sehr fruchtbaren typologischen Abschnitte (S. 53. ff.) namentlich mit Recht, dass die geheiligten Opferspeisen (denn die nach dem Mosaischen Gesetze erlaubten Speisen zerfallen wiederum in gewöhnliche und heilige) ein Vorbild des Abendmahls seyen, und dass das Verbot des Blutessens in Israel die zukünftige versöhnende Kraft des Blutes angedeutet habe; die einzelnen Züge des Passahmahles werden mit Fleiss in ihrer typischen Bedeutung herorgehoben. Er beleuchtet ferner, nach einer eingelegten ausführlichen Paraphrase über Joh. 6, 27 ff. (worin er sich mit grossem Nachdruck für die Beziehung aufs Abendmahl erklärt, ohne die Sache jedoch zur Evidenz bringen zu können) die übrigen Alt- und Neutestamentlichen Stellen, in welchen eine geistleibliche Gemeinschaft mit Christo vorausgesetzt oder gelehrt wird (S. 152 ff.), entwickelt die Auferstehungslehre des Alten Testaments und ihre Beziehung zur Abendmalslehre (S. 177 ff.), und legt in einer Reihe von praktischen Abschnitten die grosse Bedeutung des Abendmahls auseinander.

Es war unmöglich, dass ein Schriftsteller, der offenbar den Geistes- und Glaubensblick für das Wesen des Abendmahls empfangen hat, nicht auch wenigstens in einem gewissen Maasse, die entgegenstehende falsche Lehre scharf erkennen und den Grund der Verirrungen auf diesem Gebiete nachweisen sollte. Er hat

Digitized by Google

dieses grossentheils nicht nur mit anerkennungswerther Freimüthigkeit, sondern mit einem gehorsamen Jünger-Sinn gethan und mit einer Unterwerfung unter die Wahrheit, die erst das rechte Siegel des Glaubens ist. Das antithetische Element des Buchs ist ein Schritt gegen die Wahrheit hin, wie ihn die Reformirte Kirche bis auf den heutigen Tag nicht gethan hat. Zuerst also wird Zwinglis Abendmahlslehre, welche jenen grossen Riss in der evangelischen Kirche herbeiführte, für das anerkannt, was sie wirklich ist, für ein Product des nackten Unglaubens, dem noch ein abergläubisches Element beigemischt war; denn „Unglaube war es, wenn Zwingli die heilige, geheime Mittheilung der ganzen leiblich-geistigen Natur Christi an die Menschheit vermöge des Abendmahls nie fassen wollte, Aberglaube, wenn er meinte, Christus sey mit seiner Leiblichkeit an einen bestimmten Ort im Himmel festgebannt, so dass er sich von oben herab nicht mittheilen könne“ (S. 83. 92. 405). Wie Zwingli zu dieser seuchtigen Lehre gekommen, die „in der Reformirten Kirche so manche Unwahrheit heimisch gemacht hat“ (S. 102), wird in den „historischen Nachträgen“ erläutert; die äussern Umstände und Veranlassungen trafen nur auf ein vorbereitetes Gemüth, indem Zwingli offenbar den kindlichen Glauben ans Abendmahl, der nie tief in seiner Seele gewurzelt hatte, schon frühe verloren (S. 393), und nie wieder diesen Glauben gewann, worin wir ohne Zweifel, ebenso wohl als in der Niederlage bei Kappel (S. 99 f. 439), ein Gottesgericht zu sehen berechtigt sind [1]). Ebenso vorurtheilsfrei werden die Abendmahlstheorien beurtheilt, die neben der Zwinglischen, um dem Unglauben eine weniger grelle Färbung zu geben, auftauchten: nicht sowohl der Verstand, sagt der Verfasser, als der Unglaube war Schuld an der Mannichfaltigkeit dieser Erklärungsversuche (S. 92). Am tiefsten genetisch ist Oekolampad gewürdigt, wenn gezeigt wird, wie auch in früheren Predigten von ihm der Keim einer rationalisirenden Mystik lag, der später zu einer willkührlichen Behandlung des festen Gotteswortes ausschlug (S. 441—451). Im Allgemeinen wird Luthers Kampf für die Wahrheit der Abendmahlslehre als ein unter göttlicher Leitung stehender anerkannt [2]), das Charakteristische desselben, „im

1) Sogar in dem Traumgesichte, aus welchem Zwingli die Stärke seiner Waffenrüstung entnommen haben wollte (er erzählt es selbst *Opp. Tom. II. fol.* 294), sieht der Verfasser mit unseren alten Zeugen eine Verführung (S. 398), und schwankt nicht in dem von Zwingli selbst gesetzten Dilemma: „*ater fuerit, an albus (monitor), nihil memini.*“

2) Ueberhaupt ist der Verfasser an den Milchbrüsten der Schriften Luthers reichlich genährt; die Charakteristik Luthers in den „historischen Nachträgen“ ist voller Wahrheit, namentlich wenn der Verfasser als Grundzüge hervorhebt „seinen tiefen innerlichen Wahrheitssinn, seine ungesuchte Ori-

Digitized by Google

Gegensatz zu aller oberflächlich geistreichen Betrachtung unsrer Tage, sowie zu jeder sündlichen Geisteserhebung, die vom unheiligen Fleische ausgeht," richtig angegeben (S. 148), und in der Darlegung dieses Kampfes keineswegs „eine beschränkte Hartnäckigkeit" (was abgefallene Lutheraner unserm grossen Reformator Schuld zu geben sich nicht entblöden), sondern „tiefe Schriftkenntniss und grosser Geistesreichthum" erblickt (S. 88 ff.). In Calvin zwar sieht der Verfasser ein hoch errichtetes Bollwerk gegen das weitere Vordrängen des Unglaubens in der Gemeinde; dieser, meint er, habe doch festgehalten am Wesentlichen, nämlich an der Mittheilung des Leibes und des Blutes Christi, was er unter dem Ausdruck „*Substantia corporis et sanguinis Christi*" begriffen habe (S. 74) [1]); der Verfasser kann sich ferner nicht bequemen, ihm eine spiritualisirende Einseitigkeit beizulegen (S. 68), und meint, er sey nur leise an den Naëmans-Unglauben hingestreift (S. 72). Wir erkennen in diesem Bestreben des Verfassers, den Irrthum seiner Kirche zu mildern, einen Zug schöner Pietät und kindlicher Dankbarkeit, den wir nicht missen möchten, können aber um so weniger die Bemerkung unterdrücken, dass dennoch der Kern der Calvinischen Irrlehre von ihm mit grosser Entschiedenheit hervorgehoben ist. Was er über die Zwinglisch-Calvinische Vorstellung von der räumlichen Eingeschlossenheit Christi und über Calvins Himmelsteigen bemerkt, gehört zu den trefflichsten Parthien dieses Buchs, und ein jeder an der kirchlichen Wahrheit Festhaltende wird mit ungetheiltem Vergnügen folgende helle und klare Zeugnisse vernehmen: „Der Herr „kommt uns immer zuerst entgegen, und zieht uns dann von der „Erde in den Himmel hinauf. Die ganze christliche Lehre zeugt „von herablassender Gnade. Wir sollen über die Erde nicht mit „menschlichen Flügeln uns erheben, die vor der Sonne verbren„nen, sondern die rechten Cherubimsschwingen uns hienieden vom „Herrn erst anheften lassen. Unsere Sache ist es also, den „Herrn am Abendmahl demüthig, gläubig zu erwarten, dieses nicht „als einen Raub dahin zu nehmen. So wie man die äussern Zei„chen als todtes Gut vergötterte, so hat man das leibliche Em„pfangen derselben oft zu gering gehalten. Hat das Empfangen

---

ginalität, seinen kindlichen Sinn, die Frische, welche die Wahrheit immer in seinem Munde hat, wodurch er jede Trockenheit, Lauheit und Langeweile verbannt" (S. 467).

1) Dass Calvin unter der *substantia corporis et sanguinis Christi* keineswegs die Leiblichkeit Christi begriffen habe, davon wird ein genaues Durchgehen der Calvinischen Institutionen den Verfasser volkommen überzeugen, namentlich aber die Stellen: *Institution. IV*, 14. 16. *IV*, 17. 11. Vergl. *defensio II advers. Westphalum*, *p.* 896. Uebrigens wollen wir einräumen, dass diese und ähnliche Ausdrücke, welche bei Calvin vorkommen, das stille Zeugniss der Wahrheit gegen ihn involviren.

Digitized by Google

„keine wirkliche Folge, so wollen wir lieber das Abendmahl als „eine lächerliche, des Christenthums unwürdige Ceremonie aufge- „ben. Denn zur Erinnerung an Christum etwas zu essen und zu „trinken, wäre ein Wahnsinn (S. 75). Das Abendmahl bewirkt „freilich eine Verbindung zwischen Himmel und Erde, denn der „Herr lässt die Himmelsleiter herab bis auf den Abendmahlsaltar, „und lässt uns durch Engel-Hülfe hoch hinaufkommen. Aber man „muss nicht, wie Calvin, auf die oberste Sprosse treten wollen, „ehe man die Leiter nur angefasst hat. Wer den rechten Pfad „nicht geht, findet die rechte Himmelsthür nicht. Die Besprен- „gung mit dem Blute Christi muss zuerst geschehen, ehe die „Himmelspforten sich öffnen können. Suchen sollen wir Christum „auf jede Weise, aber nie in eigener Gerechtigkeit, und besser „als den Fernen weit herholen, ist: in ihm, dem Nahen, leben“ (S. 80). — Die Früchte jener Calvinischen Lehre sieht der Verfasser auch in dem Charakter, welchen die Vorbereitung in der Reformirten Kirche angenommen hat, und dem Gewicht, welches man auf diese legt. „Wir Reformirten,“ äussert er in dieser Beziehung, „wagten nicht mehr Gnade am Abendmahl zu finden, „sondern waren nur glücklich, wenn die Sündenquaal hoch stieg. „Ein Abendmahl machte den Reformirten mehr Pein, als den Ka- „tholiken zehn Rosenkränze; darum ist es auch selten bei ihnen „geworden, Man will sich zeigen vor dem Herrn, in seiner „Reinheit vor ihm vorüberziehen, damit er an solchen Reinen ein „Wohlgefallen habe. Dazu verlangt man unendliche vorausge- „hende Werke, ähnlich den katholischen und heidnischen Selbst- „peinigungen, um zuletzt kalt und ungesegnet vor dem Herrn zu „stehen“ (S. 315. 316.)[1]). Welch ein durch die Wahrheit schon vielfach geläuterter Sinn gehört dazu, um ein solches Geschwür an der eignen Kirche aufzudecken, und eine Liebespflicht zu üben, die so sehr in Gefahr steht, als Verletzung der kindlichen Pietät angesehen zu werden! Desshalb aber konnte der Verfasser irrenden, aber doch Christum von Herzen lieb haben.

1) In der tiefsten Wahrheit beruhet auch, was der Verfasser von dem verderblichen Einfluss der Wesley'schen Vollkommenheits-Lehre auf die Reformirte Kirche bemerkt. „Nichts,“ sagt er, „kann einer Vorbereitung schädlicher werden, als jene Vollkommenheitslehre, wie sie, zuerst von John Wesley vorgebracht, unter verschiedenen Reformirten Sekten immer mehr einheimisch wird.... Jeder Heiligenschein, den Christus nicht geschenket hat, ist aus der Werkstatt des Satans hervorgangen, und muss darum bei einer Feuerprobe zu Asche verbrennen... Auch das Unterlassen der Sünde ist noch kein Verdienst vor dem Herrn; es giebt eine träge Seelenruhe, da die Sünde zwar noch keine Gewalt hat, in der sich aber, wie in einer dumpfen Luft, ein Gewitter sammelt. Wer vor den Augen der Menschen als fehllos erscheint, kann vor dem Herrn wie ein Aussätziger stehen. Es lebet noch in ihm die alte Schlange; wenn sie auch für einen Augenblick schläft, so wird sie sich doch einst furchtbar regen“ S. 327 f.).

Digitized by Google

den Gliedern dieser Gemeinde, „selbst wenn sie im ärgsten Reformirten Unglauben erzogen sind“, den Trost zuschreiben, welcher auch unsere christliche Hoffnung ist, dass der Herr ihnen, weil sie darnach verlangen, seinen wahren Leib und sein wahres Blut geben wird (S. 73).

Wenn die Wahrheit einen Menschen überwunden hat, so ist er wehrlos gegen sie, und was er von früherer irriger Meinung ihr entgegenstellt, muss durch andere Annahmen vollkommen neutralisirt werden; er muss selbst die Waffen ausliefern, womit man nicht ihn, sondern was noch vom Irrthume ihm anhängt, schlägt. Diesem stillen Siege der Wahrheit auch wider des Menschen Willen mit festem Blicke nachzugehen und ihn wahrzunehmen, ist gewiss ein Preis und eine Verherrlichung Gottes. Es will uns schon nicht gefallen, wenn der liebe Verfasser geringschätzig spricht von dem nothwendigen, gebotenen Kampfe um die Wahrheit der Lehre, und meint „im Streit werde die Glaubensthätigkeit geschwächt, desshalb solle man weniger streiten und behaupten, mehr einfach zeugen“ (S. 100). Wie ist er denn anders hineingekommen, als durch Kampf, wenn auch im Stillen, den der Herr nur gesehen hat, und wie wird er herauskommen ohne Kampf? Und was ist das Zeugniss, wenn es uns nicht zu diesem Kampfe stählt? Grade im Stillen, wenn der Geist völlig bezwungen und befreit wird von dem niederdrückenden Gewichte der Eigenheit, grade da, wo man dem Herrn ganz sich hingeben und zu ihm sprechen kann: „Hier legt mein Sinn sich vor Dir nieder, Mein Geist sucht seinen Ursprung wieder,“ grade da empfängt der Mensch die Kräfte, wodurch er ein Streiter des Herrn wird, wodurch der Lehrhaftige die Gabe erhält „zu strafen, drohen und ermahnen mit aller Geduld und Lehre“ (2 Tim. 4, 2). Wie kann man da mit dem Verfasser so schlechthin den Rath geben: „lieber zu warten bis Gott das Licht schenkt“ (S. 404)? Oder greift man Gottes Stunde vor, weil man sein Werk thut? Und ist es nicht grade der ernste, unablässige Kampf, der uns zum seligen Warten geschickt macht? Feigheit ist es zwar nicht, aber doch ungesetzliche Kampfesscheu, wenn jemand die Wahrheit zwar will und festhält, aber ihr die Spitze abbricht und die Waffenrüstung blos am Glanze erkannt wissen will [1]). — Gefährlicher aber wird jene Behauptung sogleich, wenn

1) Dass der Verfasser dabei namentlich Luthers Kampf, obgleich von vorn herein in der Nothwendigkeit und den Motiven desselben recht gewürdigt, doch nachher in der Form und Weise misbilligt, liegt als Consequenz seiner ganzen Stellung; aber zu weit wird auch so durch die Behauptung gegriffen: „Luther habe durch seine Derbheit und Rohheit der Wahrheit viel geschadet“ (S. 402). Wir wollen dem Verfasser blos dies zu beherzigen geben. Wenn nicht einmal Luthers starke Stimme die Irrenden zurechtbringen konnte, son-

Digitized by Google

sie sich selbst näher bestimmt, wenn es heisst, wie beim Verfass.: „es komme nicht auf äussere Ausdrüke an; man könne gern, auch wenn man das Abendmahl für die wahrhafte Mittheilung von Christi Leiblichkeit halte, dennoch Brod und Wein nur äussere Zeichen nennen“ (S. 50)[1]). Wie kann Jemand „die verborgenen innerlichen Segnungen verstehen, verlangen und annehmen,“ der nicht weiss, was ihm dargeboten wird, was der Genuss ihm vorhält; und muss nicht jeder Freund der Wahrheit dahin kommen, wohin auch der Verfasser gekommen ist, und sich selbst damit am kräftigsten widerlegt, zu verlangen: „dass, um würdig zu geniessen, man nicht nur sich selbst prüfen, sondern auch glauben müsse an die Kraft des Abendmahls, an die Wahrheit und Wirklichkeit der da ausgetheilten Gnadenschätze“ (S. 338)? Handelt es sich auch um Ausdrücke, so sind es ja Ausdrücke der Wahrheit, und wo könnte der Verf. uns nachweisen, dass in der heil. Schrift das Logische und Energetische auf diese Weise geschieden wären, da dort vielmehr neben der Gottesfülle stets das Gotteslicht waltet, und sogar das „Reichwerden an Erkenntniss“ für alle Christen erbeten (Phil. 1, 9. Col. 1, 9), sogar die „Einhelligkeit in der Rede, in einerlei Sinn und in einerlei Meinung“ ihnen nicht blos empfohlen, sondern als das kräftigste Gegengift gegen alle Spaltungen dargeboten wird (1 Cor, 1, 10)? Kann denn hier, wo die Rede davon ist, worauf es ankomme, irgendwie abgesehen werden von dem allgemeinen Kampfe der Wahrheit für alle, die im Glauben bewahrt werden sollen; muss nicht im Gegentheil das befriedigte individuelle Bedürfniss, war es ein wahres, zugleich darum fragen, was der Kirche Noth thut? Dass es aber wirklich auf Ausdrücke ankommt, hat niemand besser als der Verfasser bewiesen; denn trotz jener Meinung ist er dahin gelangt, die speciellsten Lutherischen Ausdrücke für die wahre Abendmalslehre zu adoptiren; es heisst nämlich bei ihm: „Im Brode giebt Jesus uns seinen Leib, im Blute seine Seele“ (S. 66), und ferner: „Wir können nicht ohne äussere Zeichen in eine ebenso kräftige Verbindung mit Christo eintreten, wie

dern nur verhütete, dass der Riss grösser wurde, und die wankenden Freunde hin u. wieder mit neuer Gewissheit erfüllte — was würde geschehen seyn, wenn nicht Gott ihm dieses volle prophetische Rüstzeug angelegt! Dass ein vorwiegend gemüthlicher Mensch, wie der Verfasser, durch solche Aeusserungen sich unangenehm berührt fühlt, ist nicht zu verwundern; allein er möge doch dabei nicht übersehen, wie viel Gutes er, bewusst oder unbewusst, selbst von dieser derben Wahrheitssprache Luthers empfangen, wie manchen kräftigen Stoss vorwärts gerade das ungeschliffene und doch wohl geschliffene Zeugniss ihm gegeben.

1) Vergl. die ganz gleichlautende Behauptung von der Taufe S. 37: „Wir sollen nicht unnöthig streiten, ob die Taufe ein Zeichen sey oder eine Wirklichkeit.“

Digitized by Google

mit denselben: nur durch das Zeichen und in dem Zeichen theilt Christus sich mit" (S. 68). — Jene Neigung zur dogmatischen Unbestimmtheit rächt sich jedoch am meisten beim Verfasser, wo er auf den Punkt vom Genuss der Unwürdigen kommt. Dass es solche unter den Gästen geben könne und müsse, setzt ja am allermeisten die Reformirte Vorbereitung voraus, und der Verfasser kanns ebenso wenig in Abrede stellen: „dass mit den Abendmahlssegnungen sich kein Spiel treiben lasse: sie können auch ein Geruch des Todes werden zum Tode" (S. 332). Können sie das, so ist es offenbar, dass die Segnungen, oder besser: das Gesegnete (was freilich der Verfasser vermeidet auszusprechen) ebenso wie das Wort, das zum Todesgeruche werden kann, eine objective Realität habe, unabhängig vom Empfänger; und in seinem Wesen, seiner Wahrheit nicht bedingt sey vom Glauben des Letztern, welcher nur sein Verhältniss zur himmlischen Gabe bedingt. Das Bindende liegt nicht bloss in der nothwendigen Denkform, sondern in dem nothwendigen Begriffe des Dargereichten als eines göttlich Präsenten, was auch der Verfasser durch die Formel erkannt hat: „Nicht unser Glaube bewirkt das Wunder, sondern die Macht und Liebe Christi" (S. 47). Trotz dem aber, in völligem Widerspruche mit sich selbst, behauptet er zugleich; „Erst für den gläubig Empfangenden wird das Brod der Leib Christi" (S. 453. 118); er meint, in Luthers Lehre vom Genuss der Unwürdigen einen Irrthum zu sehen (S. 132 ff.); ihm ist das Gewicht, das die Lutherische Kirche auf die Consecration legt, zum Anstosse, und namentlich meint er, die Augsburgische Confession habe nicht das Rechte getroffen, wenn sie ohne rechtfertigende Erklärung hinstelle: dass der Leib Christi ausgetheilt werde (S. 475). Leicht könnten wir glauben, dass der Verfasser durch das Straucheln in diesem Punkte wiederum zum Calvinistischen, in der That das Objective zerstreuenden und verflüchtigenden, Schema hinabgesunken wäre, wenn nicht dies alles, wie es am Tage liegt, nur eine tiefe, noch nicht geläuterte Gährung bekundete. Wenn der Verfasser auf dem Standpunkte des kindlichen Glaubens verharret, der auf dem Worte des Herrn fest bauet, und ihm vertraut, dass er nach diesem Worte den Jüngern, seyen es auch solche, die, wie Judas, ein irdisches Loos viel höher stellen denn das Ewige, mit seinem Leibe und Blute entgegen kommt, so wird er auch die Consecration in ihrer Herrlichkeit sehen, und es nicht wunderlich finden, dass der *minister verbi*, der ja an Gottes Statt als Haushalter steht (was der Verfasser endlich S. 475 sich selbst sagen muss), den Leib und das Blut des Herrn austheilt, ohne dass diese je vermindert würden. Uebrigens sind die Gründe, womit er den Genuss der Unwürdigen abweisen zu können ver-

Digitized by Google

meint, ohne alle Solidität. Wenn behauptet wird: „Christi geistige und leibliche Natur seyen ein Ganzes; Niemand könne folglich sich dem Leibe nach mit ihm vereinigen, ohne seinen Geist erst zu haben“ (S. 133), so ist nur übersehen, dass, wenn es sich so verhielte, die ganze Objectivität der Heilsgüter zerstört würde, und dass mithin auch das Wort nimmer gehört werden könnte ausser von denen, die Christi Geist hätten, da doch hier, wie wir aus lebendiger Erfahrung so gut wie aus dem Zeugnisse der Schrift wissen, allerdings das Kennen oder Nicht-Kennen der Sprache des Herrn das rechte Hören seines Worts bedingt (Joh. 8, 43), aber nichtsdestoweniger diejenigen, die es nicht hören, obgleich sie es hören (Matth. 13, 14), sterben werden in ihren Sünden (Joh. 8, 24). Mehr Schein von exegetischer Begründung hat die richtige Bemerkung des Verfassers, dass *κρίμα* 1 Cor. 11, 29 zunächst, wegen der Explication V. 30 (*διὰ τοῦτο ἐν ὑμῖν πολλοὶ ἀσθενεῖς καὶ ἄῤῥωστοι, καὶ κοιμῶνται ἱκανοί*) auf zeitliche irdische Strafen der unwürdig Geniessenden geht (S. 310); allein dass diese *παίδευσις*, nicht geachtet, zuletzt in ein *κατάκριμα*, eine Verdammnis mit der Welt, sich verwandeln wird, hat der Apostel V. 32 ja ebenso ausdrücklich versichert. Es ist aber genug, dass ein *κρίμα* vorerst als Folge des unwürdigen Genusses gesetzt werde (welches sich gründet auf dem *ἔνοχος εἶναι τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ Κυρίου* V. 27), um die Realität der Abendmahlsspeise für Würdige sowohl als Unwürdige darzuthun.

Wir haben genug gesagt, um des Verf's Standpunkt überhaupt zu würdigen. Seine Schrift ist eine von den wenigen, aus welchen man den Verfasser durch und durch kennen lernt; gerade dies Wechselverhältniss aber giebt derselben eine gewisse Anziehungskraft. Abgesehen von den theils nachgewiesenen, theils von uns verschwiegenen, einzelnen dogmatischen Schwankungen, so ist übrigens des Geistes inneres Gepräge, die Erfahrung, überall unverkennbar; sie scheint auch durch manche schöne, hellleuchtende Gleichnisse hindurch (z. B. S. 101. 110). Man merkt's und spürt's, es ist doch eine ganz andere Sache, wenn eine Seele mit Hunger und Durst nach Gerechtigkeit zur lebendigen Wahrheitsquelle kommt, und wenn einer, der schon satt sich dünkt, sein eigen Bild darin beschaut. Die ganze geistige Erscheinung des Verf's hat übrigens etwas Sensitives an sich; die Diction ist selten nüchtern und keusch; die stärkere Ansprache aus bewegter Brust kommt nicht häufig vor, aber die Liebe zur Wahrheit hat ihren stillen Heerd gefunden; auch der Einspruch, wo er erhoben wird, ist gewöhnlich ein stilles Bemerken, wie man es an solchen nach Innen gekehrten Seelen öfters wahrnimmt.

Unmöglich aber können wir von dem Verf. und seiner Schrift Abschied nehmen, ohne über das Verhältniss der letztern zur

Digitized by Google

kirchlichen Bewegung der Zeit, namentlich zur Union in Deutschland, ein Wort zu sagen. Im Jahre 1764 schrieb C. A. Heumann bekanntlich einen sogenannten „Erweis, dass die Lehre der Reformirten Kirche vom Abendmahle die rechte sey.“ Jetzt tritt ein Reformirter Lehrer auf und bekennt ohne Scheu, dass nicht nur Zwingli den Glauben in diesem Punkte verleugnet, sondern auch Calvin wenigstens in einen wesentlichen, den ganzen Charakter der Offenbarung antastenden, Irrthum verfallen, und dass dieser Sauerteig nicht nur die Lehre, sondern einzelne Institute der Reformirten Kirche durchsäuert hat. Ist es etwa die Union, wie sie jetzt besteht, diese Grenzbrecherin der Wahrheit und Buhlerin mit dem Irrthume (insofern sie einen wesentlichen Lehrpunkt als indifferent hinstellt), ist es diese, welche ihm Kraft zu solchem guten Bekenntnisse gegeben? Der Verfasser wünscht die Union unter Brüdern (und wer sollte sie mit ihm nicht wünschen, wo es nicht durch Aufopferung der theuersten Wahrheiten oder Gleichstellung derselben mit dem Irrthume geschehen soll!), aber er will vor Allem und vorab die Wahrheit. Was ihn stark gemacht hat, soweit er stark ist, das ist die unbedingte und unumwundene Annahme des Wortes Gottes in seinem natürlichen, wörtlichen, buchstäblichen Sinne [1]). Und das ist auch der wahrhaft königliche Weg der Union. Nicht dass man eine Union macht, aus welcher kein Mensch später weiss, was er machen soll, und deren *Magna Charta* man aufs sorgfältigste verbergen muss, sondern der Herr muss die Herzen bewältigen; das Wort muss durchgepredigt werden; es darf nichts verheimlicht werden von früheren Uebertretungen und Schwächen; man darf den Schaden nicht verkleistern wollen, der in der That das brüderliche Band verletzt hat, wenn auch wir, als die Stärkern, daran festhalten konnten und ferner festhalten wollen, sintemal unser Gebet und Bekenntniss die irrenden Brüder doch gewissermassen trägt und zuletzt gewiss ihnen aufhilft. Durch die Wahrheit zur Union; denn die Union im Herrn ist die Wahrheit (Joh. 17, 17). Zu dieser Einigung müssen wir alle, die wir den Geist der Wahrheit empfangen haben, die Hand bieten; mit dieser Einigung wollen wir den Reformirten Brüdern entgegenkommen, und dazu wolle der Herr das in der Schrift Socin's niedergelegte Zeugniss segnen, die gewiss ein Denkzeichen weit umher in den Reformirten Landen ist!

---

1) Fast auf allen Seiten des Buchs findet man Beweise davon. Vergl. beispielsweise S. 78 f. 81. 106.

A. G. Rudelbach.

Digitized by Google

Kirchlicher oder reinbiblischer Supernaturalismus? Ein Wort an die Apologeten der evangelischen Kirche von *Dr.* Julius Wiggers. Leipzig (Rein) 1842. 8.

Der Segen kommt vom Reden und nicht vom Schweigen, wenn von Jerusalems Mauern die Rede ist. Wer einen Auftrag hat (und welcher christliche Theolog, der die Herrlichkeit der Kirche gesehen hat, hätte ihn nicht?), der thut wohl daran, dass er ihn ausrichtet, auch auf die Gefahr hin, dass Einzelnes könnte missverstanden werden. Man könnte vielleicht wünschen, dass die Frage, die der Verf. in dem vorliegenden geflügelten Worte behandelt — das Seyn oder Nichtseyn der christlichen Theologie in unsern Tagen, ihr Vollgerüstetseyn oder das Fristen eines Schattenlebens — in ruhiger, tiefer, allseitiger Erwägung erfasst würde, wo auch die Uebergänge und Lebensfäden gezeigt wären, an welchen der jetzt nicht erst begonnene Kampf für unsere Kirche hängt. Aber auch die Entrüstung und die erste Liebe haben ihr Recht; das ist das Recht der vorliegenden Schrift und zugleich der Vorzug des kühn hineingeworfenen Worts. Denn es ist nicht möglich, dass das lediglich formelle Schriftprincip, welches von jedem andern Glaubensinhalte absieht, als dem, welchen der jedesmalige Schriftausleger macht, länger für das Palladium der Kirche gelten kann; es ist das Schriftprincip, so gefasst, nur ein Spiel der subjectiven Eitelkeit, der Flugsand, worauf der thörichte Mann sein Haus baute. Es ist nicht möglich, dass die Schrift lüge, die da sagt: „die Kirche, das Haus Gottes, ist der Säuler und die Grundveste der Wahrheit;“ es muss dieses Wort, wie alle andere, vom heiligen Geist eingegebene, im vollsten Sinne wahr seyn. Es ist nicht möglich, dass die Kirche, der Leib Jesu Christi, lebendig seyn könne, sie habe denn die Wahrheit in sich, durch welche sie allein lebet. Aber es ist ein Spott und eine Schande, dass deutsche Theologen nun schon seit langer Zeit im Ernste jene verschimmelten Brocken des sogenannten biblischen Supranaturalismus für ein Lebensbrod ausgeben, und nicht wissen zu scheiden zwischen einem kritischen und einem organischen Princip. Es ist ein Spott und eine Schande, dass sie nicht längst eingesehen, wie unsere ganze evangelische Kirche auf der Voraussetzung ruht, dass die Kirche die Wahrheit

Digitized by Google

hat — was sie aussprach zuerst durch die Aufnahme der ökumenischen Symbole, dann aber noch mehr durch das Leben dieses Glaubens in der Gemeinde, und endlich durch organisches Fortbauen auf diesem Grunde. Es ist ein Spott und eine Schande, dass man bei jener theologischen Richtung von aller der Gemeinde zu gebenden Garantie getrost absieht, als ob sie auf den Geist des Einzelnen, und wenn es auch ein Engel vom Himmel wäre (Gal. 1, 8), sich zu verlassen angewiesen sey. Es ist endlich ein Spott und eine Schande, wenn jene Theologen, aus ihrer indolenten Ruhe aufgescheucht und der neuen kirchlichen Zeit nicht ins Angesicht zu sehen wagend, unser Streben, die Wahrheit und Continuität der kirchlichen Lehre nachzuweisen, als ein katholisirendes verdächtigen, da es doch offenbar im reinsten und vollsten Sinne eine unmittelbare Folge des Katholischen ist, was die Kirche zu ihrem nothwendigen Prädicate ist.

Wenn wir nun in allem Wesentlichen auf demselben Boden mit dem Verf. der vorliegenden Schrift uns befinden, so wird man am allerwenigsten verlangen, dass wir auf das Beispiel, den Typus eingehen, an welchem er die gänzliche Kampfesunfähigkeit des sogenannten biblischen Supranaturalismus (es ist dies eine Gelegenheitsschrift des Prof. Krabbe in Rostock: *de temporali ex nihilo creatione*) nachweist: es gehört dieses vor unser Forum nicht; auch sind theologisch und philologisch Schläge genug dagegen geführt. Vielleicht aber haben wir ein Recht, über ein Paar Punkte uns zu äussern, welche, wie sich von selbst versteht, nicht das Princip betreffen, sondern gewisse Modificationen und die Einführung desselben ins Leben, wobei wir nicht fürchten dürfen, vom Verf., oder wen es angeht, missverstanden zu werden. Kaum werden wir zu diesen Punkten rechnen können, dass hier vom Verhältniss des Schriftprincips und des organisch-kirchlichen insofern wenigstens nicht die Rede ist, als es nicht ausdrücklich hervorgehoben wird, dass letzteres nicht etwa zu seiner ergänzenden Hälfte (denn eins ist in und mit dem andern), sondern zu seiner steten, von Gott gesetzten, Controle und Bewährung das Schriftprincip verlangt, letzteres freilich nicht in der aggregatmässigen Anwendung, wie der ältere Supranaturalismus es handhabte, sondern in lebendiger Auffassung als das Wort, das durch den Mund Gottes gegangen ist. Denn diese Nichtbesprechung liegt doch wohl im Charakter des Büchleins selbst, das nicht eine Theorie darreichen, sondern nur ein Kampfruf seyn wollte.

Die Punkte aber, auf welche wir die Aufmerksamkeit hinlenken möchten, betreffen einmal das Geschichtselement der heil. Schrift, und dann den Gegensatz zwischen Geist und Buchstaben. In der Charakteristik, die der Verf. vom älteren, so-

Digitized by Google

genannten biblischen [1]) Supranaturalismus giebt (er nennt den geschichtlichen Standpunkt der neuern christlichen Theologie im Gegensatz dazu den mystisch-speculativen S. 8), wirft er diesem vor allem „das angstvolle Festhalten der äusseren Geschichte" vor; „der Text habe ihm jedesmal gegolten, als ein, wenn gleich unbegreifliches, doch in seiner äusseren und wörtlichen Geschichtlichkeit schlechthin aufzunehmendes und für wahr zu haltendes Factum, und er habe sich dadurch verleiten lassen, zu künstlichen, unwahren, die Wissenschaft entehrenden Lösungsversuchen, wo offenbare Widersprüche sich zeigten (S. 9—12). Das Daseyn der christlichen Kirche hänge aber keineswegs von der Anerkennung der äusseren Richtigkeit und Geschichtlichkeit gewisser biblischer Erzählungen [2]) ab; die Wissenschaft dürfe ihr nicht ihre Freiheit verkaufen, um auf unerlaubtem Wege ein Wunder aufzulösen und wegzuschaffen, zu dessen Behauptung es ihr an Muth und Kraft gebricht" (S. 18). — In so fern nun hier unter äusserem Geschichtlichen verstanden werden sollen nicht die Thatsachen des Heils (die vielmehr so auf einen sichern und freien Boden gestellt werden sollen), sondern was wie ein Epheugeranke sich drum windet, was in der Volksgeschichte Israels oder bei der Wiege des Christenthums, wie es scheint, den Rahmen bildet, worin das Ganze gefasst ist, so ist es wohl wahr, dass der seligmachende Glaube wesentlich nicht davon afficirt werde, ob es so oder so sich verhalte. Allein es ist ebenso gewiss, dass der wahre Glaube, der die Gerechtigkeit und den Frieden in Christo gefunden hat, auf dem Wege zur Erkenntniss, der kein beliebiger, sondern ein gebotener ist, nothwendig die Wahrhaftigkeit des göttlichen Worts in allen einzelnen Theilen zum Principe nehmen muss, und dass sie lieber dann einer glaubigen ἐποχὴ Raum giebt, als irgend eine äussere Thatsache, die sich als Thatsache giebt, zerpflückt. Als Bewahrerin nicht nur des Glaubens, sondern der Erkenntniss, kann die Kirche die Behandlung dieses äussern Geschichtlichen um so weniger mit gleichgültigen Augen ansehen, als ja offenbar die meisten Versuche zur Auflösung des Glaubens, wenn auch täppisch genug, so doch nach einem gewissen Instinct und mit einer gewissen Einsicht in die Natur und Fortpflanzung des Zweifels, von dem Zerwühlen einzelner,

---

1) Wir möchten dies Wort lieber mit einem andern vertauscht wissen, das das System in seinem Wesen ausdrückt, und nicht blos die Prätension desselben; denn biblisch bezeichnet ja offenbar das rein aus der Quelle Enthobene. Biblisch im wahren Sinne ist nur der kirchliche Supranaturalismus (oder besser: die kirchliche Theologie).

2) Der Verf. nennt beispielsweise: „die Erzählungen vom Stillestand der Sonne auf Josua's Befehl, von dem Reden des Esels, von dem Wandeln des Sternes."

Digitized by Google

dem Verstande unglaublich und thöricht dünkenden Thatsachen ausgegangen sind, und hier den ersten Angriffspunkt fanden, von wo sie dann mit zusammengelesenen Kräften die Mauern Zions umzustürzen trachteten. Im Gegentheile, je glaubenstreuer die Kirche war, und je mehr sie durch Wachsamkeit und Geistesprüfung den Feind erkannte, desto weniger vernachlässigte sie auch dies scheinbare Aussenwerk, und wenn Apologeten, wie Pascal und Hamann, mit Fleiss darauf aufmerksam machten, wie es gerade der ewigen Weisheit gefallen habe, sich in Windeln und Lumpen vor Menschenaugen zu kleiden, so waren sie gewiss sowohl in ihrem kirchlichen als christlichen Rechte, und alle Jünger der Weisheit zollten ihnen Beifall. Denn die göttliche μωρία (1. Cor. 1, 25) zeigte ihren Spott gegen die Menschenweisheit nicht nur in der Wahl der Personen und Werkzeuge, sondern auch der Mittel und Werkstücke. Die Kirche musste es in ihrem Kampfe erkennen und hat es erkannt, einmal, dass das äussere Geschichtliche in der Bibel sich nimmermehr auf menschliche Weise cerniren lässt, dass das Kleid der Offenbarung für den tieferen Beobachter von ebenso herrlichem Stoffe gewoben ist, als der Leib derselben künstlich zubereitet, und dann, dass grosse Offenbarungs-Begriffe, auf welche es ankommt, für welche es werth zu streiten ist, sich auch in jenem gering geachteten Aeusserlichen spiegeln (vor allem der Begriff der Wunder), so wie dass das Aufgeben des letzteren in einem concretee Falle nothwendig viele gleichartige nach sich zieht, die zum Mark und Wesen der Offenbaruug selbst gehören. Eine Trennung, wie die angedeutete, zwischen dem Stock der Heilswahrheit und dem, was herum liegt, hat die Kirche nie sich gefallen lassen, und es möchte ohne Zweifel diese moderne Ausscheidung (die, wie wir früher gezeigt haben, besonders seit Lessing's Theologisiren so viele laute Vertheidiger fand) ebenso wenig zum Heil der Kirche ausschlagen, als die von Origenes beliebte allegorische Deutung der angeblichen Splitter und Balken im Auge der Offenbarung. Ja, auch die Personalien der biblischen Verfasser waren eben deshalb der Kirche nie gleichgültig, theils weil die Zeugenschaft nothwendig auch die Person der Zeugen in sich schliesst, theils weil der Geist Gottes ja zwiefach auf jenen Knechten ruhte, die uns die Kunde vom Heil überliefert haben; nimmer konnte sie deshalb es dahin gestellt seyn lassen, „ob Moses den Pentateuch, Matthäus das erste Evangelium verfasst habe," oder Ja und Amen dazu sagen, „wenn auch die traditionellen Urheber aller vier Evangelien von der Kritik zu Grabe getragen würden" (S. 15). Denn eine Unkraft war ihr die so sich emancipirende Wissenschaft, welche nur unter solchen Bedingungen „die freiste und unumschränkteste Herrschaft über ihr Gebiet hätte, und sich nicht mehr

Digitized by Google

in einer traurigen Abhängigkeit von einem starren und beschränkten Glauben befände" (S. 15); sie verschmähte es, eine fremde Macht anzuerkennen, die nur dann ein guter Bundesgenosse werden konnte, wenn man ihr Opfer brachte, die, wo nicht das Leben, doch die Unabhängigkeit der Kirche antastete. Auch in dieser Beziehung ist und bleibt die Kirche die "semperfreie," und wird nichts aufgeben von dem, was sie zu halten hat. — Was endlich „die Angst" des alten Supranaturalismus betrifft, das vorgebliche Festhalten desselben an der buchstäblich-historischen Auffassung, so scheint uns die Sache vielmehr so zu liegen. Der Supranaturalismus in dieser Form konnte nicht festhalten an dem, was er nicht hatte; nachdem der wahre Begriff des Glaubens unterhölt und an dessen Stelle ein „Fürwahrhalten aus hinreichenden vernünftigen Gründen" gesetzt war, musste dieses System immer mehr, wenn auch nur allmählig, von dem historisch Gesetzten fallen lassen. Sofern man aber dennoch formell diesen Ausgangspunkt nahm, war dieses nichts Eigenthümliches für den Supranaturalismus, sondern ein Ueberkommenes von der Väter Lehre. Gewiss ist es, dass das, was die Reformation sieghaft machte, was so viele der wichtigsten Glaubenskämpfe später durchkämpfte, eben dies Beharren auch auf dem äussern geschichtlichen Grunde war, dass man es wagte, den Herrn und seine Schrift aufs Wort zu nehmen, und eine Trennung des Geistes und Leibes der Schrift von sich wies, gewiss, dass man damit der geistlichen Auffassung des Worts der Propheten und Apostel nichts zu vergeben meinte, und in der That nichts vergeben hat. Das angstvolle Bemühen des Supranaturalismus kam also nicht daher, dass er an der Geschichte zu fest hielt, sondern dass er die Grundfäden schon hatte fallen lassen: es war der Kirche Geist, welcher ihn strafte.

Auch will es uns nicht einleuchten, dass der starre Gegensatz zwischen Buchstaben und Geist auf die heilige Schrift Anwendung leidet, denn gerade die Ueberwindung dieses Gegensatzes, gerade das Geheimniss der Verschmelzung beider bildet den Begriff einer heiligen Schrift. Deshalb konnte der Herr sich berufen auf den Buchstaben des Gesetzes; er wie seine Apostel premiren oft den Buchstaben der Propheten und nennen diesen selbst ein Wort des Geistes (Matth. 22, 43 f.); wo aber solche Fussstapfen leuchten, sollen wir uns nicht schämen nachzugehen. Der Gegensatz aber selbst gewinnt im Sinne der Schrift erst da Consistenz, wo die Rede ist von dem Dienst am Gesetze und am Evangelio; denn das Gesetz tödtet durch den Buchstaben, damit der Geist hinzutrete und durchs Evangelium den Menschen lebendig mache (2 Cor. 3, 6 ff.). Die Decke hängt über Israels Herzen nicht weil sie dem Amte des Getzes Raum geben, son-

Digitized by Google

dern weil sie durch dasselbe sich nicht zu Christo leiten lassen, sich nicht zum Herrn bekehren.

Wir haben einige wichtige Punkte angedeutet, von denen, nach unserer Ueberzeugung, die zukünftige Entwickelung der christlichen Theologie nicht minder in grossem Maasse abhängt, als von der Anerkennung der kirchlichen Grundwahrheit. Der Kritiker muss oft die Rolle des Interpreten übernehmen, wenn er es auch nicht Jedermann zu Dank macht. Anders aber wollen wir die obigen Ausstellungen nicht betrachtet wissen, als solche nämlich, deren Explication das recht durchsprochene Princip herbeiführen muss. Zuletzt wollen wir aufs eindringlichste auffordern zum Lesen dieser durch und durch lebendigen und tüchtigen Schrift, die, je offener sie sich giebt, desto weniger verfehlen wird, Funken aus dem Stein zu schlagen, und der gewiss Jeder eine neue Anregung und Stärkung im wahrhaft kirchlichen Glauben verdanken wird.

A. G. Rudelbach.

Digitized by Google

Die Lehre von Christi Höllenfahrt, nach der heil. Schrift, der ältesten Kirche, den kirchlichen Symbolen, und nach ihrer vielumfassenden Bedeutung dargestellt von Jo. Ludw. König. Frkf. a. M. (Zimmer). 1842. 8. 22 gGr.

Eine christlich gottselige Bekümmerniss mehr, als ein wissenschaftlicher Trieb scheint diese Schrift hervorgerufen zu haben, nämlich die Frage, die von jeher so viele Menschen- und Christusfreunde beschäftigte, von der Seligkeit der Heiden. Zu leugnen ist ja nicht, das ein weichlich-sentimentales, pelagianisches Interesse oft, und namentlich im achtzehnten Jahrhundert, hinter diese Frage sich versteckte (man patrocinirte für die Heiden, um ein schlechtes, seines historischen Wesens entleertes Christenthum zu bemänteln); um desto mehr aber thut es Noth, dass sie zu ihrem christlichen Rechte komme, in ihrer wahren Bedeutung erkannt werde. Es ist nämlich unmöglich anders, als dass diese Frage, nachdem sie schon die Lehre von der Kirche berührt hat, die Eschatologie von vorn herein durchdringen muss, da das Gericht doch jedenfalls als ein allgemeines zu fassen ist, und das Evangelium selbst mannichfach anknüpft an eine natürlich-religiöse Grundlage (Röm. 1. 2. Apg. 10. 15. 17), deren Wesen und Validität es um so weniger kann zerstören wollen, als ein „Unentschuldbares vor Gott" (*ἀναπολόγητον*, Röm. 1, 20) schon hienieden dadurch bedingt ist für alle, welche jene Grundlage anerkennen, ohne zum Evangelium gekommen zu seyn. Mit einer allgemeinen christlichen Hoffnung, die alle Irrende der Gnade empfiehlt, oder mit einem losen, ja vielmehr gar nicht begründeten Provociren auf Gottes Barmherzigkeit kommt man nicht aus; denn hier ist ja nicht die Rede von Irrenden blos, und die Barmherzigkeit, wie sie ewig im vollkommensten Gleichgewicht mit der Gerechtigkeit stehet, wird dieses Gleichgewicht am allerglänzendsten im Weltgerichte offenbaren. Die Frage muss im Lichte der Offenbarung selbst gelöst werden.

Bei der Reformation galt es in der That so ganz den innersten Heerd des christlichen Gewissens, den Mittelpunkt und die Wurzel des Evangeliums, dass viele andere Fragen um so mehr

Digitized by Google

bei Seite mussten liegen bleiben, als der Kampf sonst nicht *pro aris et focis* hätte rechtschaffen geführt werden können. Nur was durch die ganze Dogmatik hindurch die Lehre von der Rechtfertigung wieder in Anwendung brachte, oder was nothwendig daran anknüpfte, oder worin man den Pelagianismus hineingetragen hatte, um sein Blättergold als wirkliches zu verkaufen, konnte und musste Gegenstand der nähern Untersuchung werden. So kämpfte man gegen das Purgatorium, und mit Recht, weil es Christi Verdienst in Schatten stellte und den Grundbegriff des Versöhnenden in seinem Tode gefährdete; aber mit Entfernung dieser Vorstellung wurde der Glaubensbegriff des Mittelzustandes überhaupt und des Seelenbehältnisses bis zur allgemeinen Auferstehung, welcher unleugbar das Zeugniss der heil. Schrift hat, mehr oder weniger gleichgültig bei Seite geschoben. So kam es, dass der Artikel im Symbolum „Herabgefahren zur Hölle" zum Theil auch in der lutherischen Kirche nicht die vollständige Auffassung wie andere, am wenigsten die angemessene Lehrentwickelung fand. Im letzten Jahrhundert vor der Reformation hatte sich ein merkliches Schwanken in Beziehung darauf kund gethan, und merkwürdig genug ist es, dass wir unter denen, die den Sinn dieses Dogma verkannten [1]), einem Manne begegnen, der auch bei der falschen Lehre vom Sacrament des Abendmahls die Fackel vorangetragen hat [2]). Dass Luther, bei aller Anerkennung der Möglichkeit, dass der den Lebendigen gepredigt habe, auch den Todten habe predigen können, und des Reichthums der Gnadengeheimnisse Gottes, dennoch schwankte [3]), und erst gegen das Ende seines

---

1) Nach Duns Scotus nämlich, welcher meinte, Christi Höllenfahrt könne aus der heil. Schrift nicht bewiesen werden, und Wilhelm Durandus, welcher mit mehrerern Scholasikern leugnete, dass Jesus in wahrhafter Gegenwart die Unterwelt besucht habe (dass Thomas Aquinas dieser Ansicht gewesen, behauptet der Verfasser S. 151 ohne allen Grund; Thomas war sogar auf dem Wege, die falsche Vorstellung vom *Purgatorium* zu entfernen; s. *Summa, in IV. Sentent., dist.* 21, *art.* 1. *qu.* 1), lehrte der Cardinal Nicolaus Cusanus (der bekannte prophetische Geist), Christus habe in der Unterwelt die ewigen Höllenstrafen getragen, die wir verdient hätten, und der Graf Johann Picus v. Mirandola schlug unter seinen 900 Streitsätzen zu Rom u. a. auch die an, „Christus sey nicht in realer Gegenwart in die Unterwelt herabgestiegen, sondern nur der Wirkung nach."

2) Es war der so eben erwähnte Graf Joh. Picus v. Mirandola, unter dessen Thesen sich auch drei fanden, die das blos Significative als Typus der rechten Abendmahlslehre enthalten. S. Socin das Abendmahl, S. 394.

3) Er schwankte nicht etwa über das Substantielle dieses Glaubensartikels (nur in ein Paar Stellen aus seinen früheren Schriften ist mir ein solches Schwanken bemerkbar), sondern theils über die Fassung desselben, theils über den Begriff des Hades oder der Hölle. In ersterer Beziehung liess er es in der Regel beim Gegensatz gegen das Klügeln und Meistern der Vernunft bewenden, und sprach der bildlichen Fassung das Wort (z. B. in der zu Torgau

Digitized by Google

Lebens [1]) ein unzweideutiges Zeugniss ablegte, sowohl für die Selbstständigkeit jenes Glaubensartikels als den einfachen Wortsinn der Stelle 1 Petr. 3, 19, ist bekannt. Die Verfasser der Concordienformel glaubten an ein früheres Zeugniss Luthers aus einer Predigt, die er über eben diesen Glaubenspunkt zu Torgau 1533 gehalten, anknüpfen zu müssen, ohne die in dieser Predigt enthaltene irrige Bestimmung, dass Christus sowohl dem Körper als der Seele nach in den Hades herabgestiegen, mit aufzunehmen. Vielmehr scheint die Concordienformel das, was Luther zu jener falschen Ansicht verleitet hatte — was wohl unstreitig darin lag, dass er die Integrität des Symbols bewahren wollte, indem er zeigte, dass auch dieses Glied „*descendit ad inferos*" auf den ganzen Christus gehe [2]) — wohl ins Auge gefasst zu

---

1533 gehaltnen Predigt, Werke X, S. 1356 ff., in einer Osterpredigt vom J. 1532, S. 1079 ff.). Was das Letztere betrifft, so referirt er zwar nicht nur treulich die in der Griechischen und Lateinischen Kirche gewöhnlichen Bestimmungen über den Hades (Auslegung des Hosea 13, 14, Werke, VI, S. 2054 f.), sondern äussert an einer Stelle eine gewisse Geneigtheit, diese Bestimmung anzunehmen, doch zugleich mit der höchst misslichen Annahme eines Seelenschlafes und Seelengrabes (S. das Fragment einer Auslegung zu Ps. 16, Werke IV, S. 2006). Dennoch spricht er gewöhnlich (wie in der angeführten zu Torgau gehaltenen Predigt, Werke X, 1361) von „der Hölle, die die Ungläubigen gefangen hält," und fasst die ganze Erscheinung Christi im Hades einseitig als den Sieg über den Teufel auf. Man würde aber Luthern sehr Unrecht thun, wenn man die widersprechenden Aeusserungen blos als solche sammelte und nicht zugleich das gehörige Gewicht auf die Bemerkung legte, dass seine letzte Erklärung über diesen Punkt die wahre Fassung der Kirchenlehre unzweideutig, wenn auch nicht nach allen Seiten gesichert, darstellt — was doch unleugbar auf eine Durchbildung der Vorstellung hinweist. Der Verfasser obiger Schrift ist durch sein blos rhapsodisches Verfahren, das blosse Cumuliren der Zeugnisse, ohne sie organisch zu ordnen und aus einander zu halten, in diesen Fehler verfallen. Uebrigens weiss ich keine Stelle in Luthers Schriften, wo er am Artikel selbst irgend einen Zweifel äusserte, oder denselben nicht gehörig von dem vorhergehenden, „begraben," unterschiede.

1) Auslegung des Propheten Hosea, Cap. 6, 2, Werke VI, (vom J. 1545) S. 1797 f.: „Hier (1 Petr. 3, 18 f.) sagt Petrus klärlich, dass Christus nicht allein erschienen sey den verstorbenen Altvätern und Patriarchen, welcher Christus ohne Zweifel Etliche, da er auferstanden ist, mit zum ewigen Leben auferweckt hat, sondern auch Etlichen gepredigt habe, die zu den Zeiten Noah nicht glaubeten .. auf dass sie erkenneten, ihre Sünden wären ihnen durch das Opfer Christi vergeben."

2) Luthers Predigt zu Torgau gehalten 1533; Werke, X, 1558 f.: „Wir sollen schlecht einfältiglich unser Herz und Gedanken an die Worte des Glaubens heften und binden, welcher sagt: Ich glaube an den Herrn Christum, Gottes Sohn, gestorben, begraben und zur Hölle gefahren, d. i., an die ganze Person, Gott und Mensch, mit Leib und Seele, ungetheilet, von der Jungfrauen geboren, gelitten, gestorben und begraben ist. Also soll ichs auch hier nicht theilen, sondern glauben und sagen, dass derselbige Christus, Gott und Mensch in einer Person, zur Hölle gefahren.. Seele (Ps. 16, 10) heisset er, nach der Schrift Sprache,

Digitized by Google

haben, indem sie durch eine stillschweigende Correctur diese Integrität auf die göttliche und menschliche Natur Christi, die in keinem Moment nach der Assumtion der Letztern vom Logos getrennt werden konnte, keineswegs aber auf den Körper und die Seele Christi bezieht [1]). Uebrigens warnt die Concordienformel gegen alle *argutae et sublimes imaginationes*, und achtet es in Bezug auf die obschwebenden Streitigkeiten über diesen Artikel für genug, blos das wesentliche historische Moment und distinct Artikulirte [2]) hervorgehoben zu haben [3]). Die Entwickelung des Dogmas hatte nämlich schon damals in unserer Kirche angefangen, und stand mit der Concordienformel nicht still. Denn schon Urban Rhegius, dem man einen geübten katechetischen Sinn und symbolische Akribie (er ist Verfasser des trefflichen, sehr oft abgedruckten Büchleins *de formulis caute loquendi*) nicht absprechen wird, lehrt in dem Fürsten-Katechismus ausdrücklich: „Gleichwie Christus um unsertwillen Mensch worden, also hat er auch wahrhaftig wollen sterben, und nach der Seele zur Höllen fahren, zu den lieben Gottes Seelen,

---

nicht, wie wir, ein abgesondertes Wesen vom Leibe, sondern den ganzen Menschen, wie er sich nennt den Heiligen Gottes.“ Ebenso in der Osterpredigt von 1532, Werke, XIII, S. 1085.

1) *Formula Concordiae, Solida declaratio IX*, 788: „*Simpliciter credimus, quod tota persona, Deus et homo, post sepulturam ad inferos descenderit, Satanam devicerit, potestatem inferorum everterit, et Diabolo omnem vim et potentiam eripuerit.*“ *Cf. Epitome IX, p.* 613 *sq.* Einzelne Spätere fielen in den hier verhüteten Irrthum, und meinten *πνεύμασι* 1 Petr. 3, 19 beziehe sich auf die göttliche Natur Christi. So J. B. Silvester letzte Begebenheiten der Welt, S. 288.

2) *Formula Concordiae, Solida declar. IX, p.* 788: „*sepulturam et descensum Christi ad inferos tamquam diversos articulos distingui.*“

3) Der Verfasser thut ohne Zweifel der Darstellung der Concordienformel Unrecht, wenn er zur Ergänzung die oftерwähnte Predigt Luthers zu Hülfe nimmt, (S. 169. 170) womit wir freilich nicht gesagt haben wollen, dass die in Frage stehende Lehrentwickelung überall die angemessene sey; sie fördert vielmehr eine tiefere und klarere. Dass übrigens die Concordienformel hauptsächlich in diesem Punkte nur das Substantielle geben wollte, ohne die Lehrentwickelung selbst im Geringsten aufzuhalten, möchte vor allem folgendes interessante, dem Verfasser entgangene Factum darthun. Luc. Osiander, selbst einer der Mitarbeiter an der *Formula Concordiae*, äussert sich über 1 Petr. 3, 19 dahin: „*Mihi horum verborum sententia haec esse videtur. Christus mortuus in cruce quoad corpus, vivus autem quoad animam, accessit ad animas eorum, qui in diluvio suffocati sunt, qui tunc, cum Noe arcam pararet, persuaderi sibi non patiebantur, Deum adeo irasci mundo, ut eum diluvio universali perdere vellet... Placuit Domino, ut eorum animas post mortem non statim in conspectum suum admitteret, sed alicubi, tanquam in custodia (non tamen in cruciatu) detineret, donec Christus, postquam pro peccatis humani generis satis fecisset, illis annunciaret, quod a Patre coelesti in gratiam essent recepti, qui etiam eas animas in Paradisum transtulit.*“ *L. Osiandri S. Bibliorum Pars III, p.* 740.

Digitized by Google

so in dem Schoosse Abrahä ruheten, und der vollkommenen Erlösung warteten, dass er sie tröstete, und nicht allein die Seelen der heiligen Väter, sondern aller Gläubigen Seelen vom Anfang der Welt bis zum Ende der Welt holete und erlösete aus der Höllen . . . Darum ist er hinabgefahren, dass er den Teufel überwinde, und alle desselbigen Gewalt unter seine Füsse trete, die Pforten der Hölle zerbreche, die Seinen von der Hölle erlöste, wie er sich auch eigens willens in den Tod begeben und begraben lassen hat, dass er die Seinen von Sterben und Grab und vom ganzen Tode befreite, und wir (uns), die wir im Glauben nach unserm Tod ruheten in gewisser Hoffnung der herrlichen Auferstehung, wie auch alle treue Diener Gottes, so von dem Anfang der Welt her von diesem Jammerthal geschieden in dem Schooss Abrahä geruhet haben und der hohen Benediction und des himmlischen Segens in dem gebenedeiten Samen Abrahä, Christo, erwartet haben." [1]) Aehnlicher Weise, mit scharfer Artikulirung des Hauptpunktes: *κατέβη ἐν πνεύματι* (1 Petr. 3, 19), erklären sich Jo. Matthesius, Conr. Schlüsselburg u. a. In dem Calixtinischen Streite, der neben einzelnen dogmatischen Misweisungen so manche frische Lebensreiser aus der alten Kirche hinüberpflanzte und allein aus diesem heilsamen Fermentations-Processe begriffen werden kann, kam es auch zur klaren Aussprache über den Artikel von der Höllenfahrt, und Chr. Dreier namentlich erklärt sich, nachdem er Calvins Meinung, dass die Höllenfahrt weiter nichts sey als die Erduldung der Höllenangst, als ebenso schrift- als bekenntnisswidrig mit Recht verworfen, sehr befriedigend dahin: „dass es beständige Lehre und Meinung der allgemeinen Kirche gewesen, Christus sey nicht mit dem Leibe, sondern mit der Seele zur Hölle hinuntergefahren, und habe sich kräftiglich und gewaltig bei den Todten erwiesen." [2]) — So bethätigte unsere Kirche ihren historischen Sinn, hier wie anderswo, auch, wo es seyn musste, im Gegensatz zu den angesehensten Lehrern, und hielt einen Raum für höchst fruchtbare Entwickelung offen. Diese, und namentlich auch in dem fraglichen Artikel, wird aber eben damit postulirt; denn die ganze Lehrentwickelung dieses Glaubenspunktes ist doch, trotz aller wahrheitsschwangern Andeutungen und Keime, unvollendet geblieben. Die Lutherische Kirche ist es sich selbst und ihren treuen Lehrern schuldig, die Frage mit allem Ernst wieder aufzunehmen.

---

1) Urban. Rhegii Deutsche Bücher und Schriften (Nürnberg 1562) 1r. Thl., *fol. CCV.* Vgl. Erklärung der zwölf Artikel, *ib. fol. VIII b*: „Nachdem er die gebenedeite Seele in die Hände Gottes seines Vaters befohlen hatte, lag sein heiliger Leib stille, aber die Seele ist zur Höllen gefahren."

2) Chr. Dreier Erörterung etlicher schwerer theolog. Fragen (Königsb. 1651. 4), S. 445 ff.

Digitized by Google

Der angedeuteten historischen Forderung tritt aber ein frischer Lebenstrieb in der Kirche entgegen. Ohne Zweifel hat eine jede grosse Zeit im Reiche Gottes eine oder mehrere Seiten des ganzen christlichen Lehrbegriffs im vorzüglichen Sinne zu entwickeln :es ist dies eben so oft bemerkt, als von der Geschichte vollkommen bestätigt. Die häretischen Elemente selbst, welche die Kirche zu bekämpfen hat, so wie ihr eignes innerstes Bewusstseyn treiben dann alle auf diesen Mittelpunkt hin. Ein solcher ist der gegenwärtigen grossen Zeit im Reiche Gottes gegeben mit der Lehre von der Kirche sowie mit der von den letzten Dingen. Der Kirche Daseyn wird in Frage gestellt, sie selbst auf die allmählige Arbeit der Selbstauflösung als die allein jetzt für sie angemessene hingewiesen — und seit Jahrhunderten ging die Herrlichkeit der Kirche nicht in einem solchen Lichte auf wie jetzt für alle, die ein klares Glaubensbewusstseyn in sich tragen, so dass auch die vielfältige Zerrissenheit, welche als begleitendes Symptom nothwendig mit da ist, ihren Blick nicht zu trüben vermag. Eine gottesvergessene Philosophie warf sich mit aller Macht auf die farblose Abstraction des Jenseits, das als ein Schattenbild des christlichen Glaubens an ein ewiges Leben vor Gottes Angesicht in den rationalistischen Schulen dominirte; der Zerbrecher der Höllenpforten wurde als eine atomistische Erscheinung des sich entfaltenden menschlichen Geistes gefasst — und nimmer that die Nothwendigkeit, alle christliche Glaubenspunkte, die die Vollendung der Kirche und aller Dinge in Licht setzen, zu concentriren und recht historisch, schriftgetreu zu fassen mit grösserer Macht sich hervor. Die Kirche hat in ihren wahren Vertretern ihren Beruf und ihre Aufgabe für die jetzige Zeit erkannt; sie wird sie nicht aus den Augen verlieren. Selbst die besonnenere und in einzelnen Punkten der christlichen Weltanschauung sich nähernde Speculation eines J. H. Fichte, Göschel, C. H. Weisse, hat mehrere nicht zu verachtende Beiträge zu dieser Auffassung geliefert, und neben der an nackter Unverschämtheit, wie an innerer Gehaltlosigkeit mit einer jeden wetteifernden Richter'schen „Kritik der Lehre von den letzten Dingen" haben wir höchst werthvolle Bausteine zu einer wahren Kritik und einer entsprechenden Darstellung derselben in Schriften und Abhandlungen von Jul. Müller, Weitzel, Schaf und vor Allen von Kern erhalten. An diese letztern reiht sich der Verfasser vorliegender Schrift mit seiner Arbeit an, die jedenfalls auch einen dankenswerthen Beitrag darbietet. Zunächst war ihm, wie der Augenschein giebt, an einer Revision der Acten gelegen, welche freilich als introductorisches Moment vorhergehen muss, und er hat diese in ziemlicher Vollständigkeit, mit unverkennbarem Fleiss gegeben. Bei der Häufung der Zeugnisse aber (und wer wird sich wun-

Digitized by Google

dern, dass ein jedes dem Verfasser, der einen neuen Tag vor sich sieht, wichtig erscheint?) wäre nun vor allem zu wünschen gewesen, dass sie nicht bloss nach Jahrhunderten zusammengereiht, sondern in ihrer wahren grössern oder geringern Bedeutsamkeit hervorgehoben, nach den Momenten der symbolischen Fixirung und der dogmenbildenden Kraft auseinandergehalten, und überhaupt mehr organisch verarbeitet wären. Dies ist aber nicht der Fall; dem Verfasser geht das eigentlich dogmenhistorische Talent ab, das Baur z. B. in eben so reichem Maasse besitzt, als nicht selten unverantwortlich und gewissenslos übt. Doch bleibt diese Arbeit als Materialiensammlung, auch nach Dietelmairs grosser werthvoller Vorarbeit (*historia dogmatis de descensu Christi ad inferos. Norimb.* 1741), schätzbar, und der schöne christliche Sinn, der durch das Ganze sich hindurchzieht, wird hoffentlich das Horoskop, das der Verfasser selbst seinem Buche gestellt (S. IV. V.), zu Schanden machen.

Die nähere dogmatische Feststellung und Entwickelung lag offenbar dem Verfasser ferner; es sondert sich hier Alles theils in zufällige Bemerkungen, theils in Behandlung der einzelnen Schriftstellen aus, und diese letztere ist wieder mehr aggregatmässig, als organisch, namentlich in dem Abschnitte, wo das Verhältniss des Dogmas von der Höllenfahrt Christi zur Frage von der Seligkeit der Heiden erörtert wird (S. 213 ff.). Der so sich kundgebende Mangel an durchgreifenden Standpunkten und haltenden Momenten, wodurch das Ganze mehr den Charakter eines Anstrebens der Selbstverständigung gewinnt, erschwert das Lesen des Buchs. Wir wollen versuchen, in einzelnen rapiden Zügen, wie der Umfang einer Recension sie gestattet, wenigstens einige Punkte näher an einander zu bringen, und was beim Verfasser theils nicht klar geworden, theils atomistisch da liegt, zu fixiren. Denken wir uns eine apologetisch-polemische Verfahrungsweise als die vorzugweise geeignete, um vielfach bezweifelte und mit dem Nebel der Unwissenheit umzogene Lehrstücke ins Licht zu stellen, und kann es nicht geleugnet werden, dass wohl keine Lehre dem Glaubenbewusstseyn unserer Zeit entfernter liegt, als die vom Hades und der Höllenfahrt des Herrn, so möchte vielleicht nichts näher zum Ziele führen, als zu zeigen, wie diese ganze Lehre ebenso nothwendig in die ganze Oekonomie der evangelischen Geschichte verflochten ist, als ein unentbehrliches Glied im Ganzen des christlichen Glaubens, so dass sie nicht minder die übrigen Glieder trägt, als von denselben getragen wird. Wir brauchen blos zu erinnern an Christi tröstliche Verheissung an den reuigen Schächer (Luc. 23, 43), um sofort einzusehen, dass die gewöhnlich entgegengehaltene Vorstellung von einem sofortigen Gelangen der Verschiedenen zur vollende-

Digitized by Google

ten Seligkeit, zum Anschauen Gottes, die unhaltbarste von allen ist; denn wäre dem so, dann wäre unstreitig der Fürst des Lebens, sobald er seine Seele, ausathmend, befohlen hätte in die Hände des Vaters, nicht an jenen Ort im Untern der Erde (εἰς τὰ κατωτέρα μέρη τῆς γῆς Eph. 4, 9), sondern grade in den Himmel gegangen, ja dies um so mehr, je mehr er zur Verklärung mit der ewigen Klarheit, die er beim Vater hatte vor der Welt Anbeginn, hineilte (Joh. 17, 5). So wenig ist irgend ein Zweifel, dass das Paradies, worin der fromme Schächer kam, eben jener Ort sey, wo der Herr hingefahren [1]), dass vielmehr im entgegengesetzten Falle des Herrn Wort seiner That, oder seine That seinem Wort widersprechen, in beiden Fällen aber seine Weissagung von seinem dreitägigen und nächtigen Weilen „im Herzen der Erde" (ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς Matth. 12, 40), nach dem Vorbilde, das am Propheten Jonas geschehen war [2]), zu nichte gemacht würde. Weshalb auch der Apostel Paulus die Höllenfahrt Christi nicht etwa als eine abseits liegende Vorstellung behandelt, sondern als ein ebenso fest und nothwendig Gründendes als die Himmelfahrt, ja als die nothwendige Voraussetzung der letzteren (Eph. 4, 8—10) [3]). Ist nun Christus, und das ist die klare Apostolische Lehre, der Seele nach in den Hades herabgestiegen und hat dort den gefangnen Geistern gepredigt (1 Petr. 3, 19), so dass von einer Evangelisirung der Todten die Rede seyn kann (1 Petr. 4, 6), hat er im Hades auch der αἰχμαλωσία — wie wir aus der so eben angeführten Stelle aus dem Epheserbriefe schliessen dürfen — seine Herrlichkeit, sich als Sieger über Tod und Hölle [4]), offenbart, so irren wir gewiss nicht, wenn wir einerseits folgern, dass auch hierin, wie im Tode, der Herr seinen Brüdern gleich gemacht, doch so, dass er eben auch darin der Herzog ihrer Seligkeit würde, und andererseits, dass auch hierin die Glieder dem Haupte nachfolgen werden; denn der Jünger ist nicht über

---

1) So findet auch „Abrahams Schoos" im Gleichnisse vom reichen Mann und armen Lazarus (Luc. 16, 22) die befriedigendste Aufklärung.

2) Jetzt sind wir doch wohl über die Zeit in der Schriftforschung (wenn diese überhaupt nur irgend eine Tüchtigkeit hat) hinaus, wo man meinte, die Leute mit der Annahme eines Bildlichen auch da abspeisen zu können, wo neben dem Vorbilde die Erfüllung steht, und jene in dumpfem Unglauben sich für gesättigt achteten.

3) Er schliesst sogar, was den Wenigsten glaublich dünken möchte, dass das ἀναβὰς Ps. 68, 8 durchaus involviren müsse ein vorhergegangenes καταβῆναι nicht etwa auf die Erde, sondern in den Hades, wo die αἰχμαλωσία war. Dies natürlich nach der constanten Voraussetzung, dass der heilige Geist die Worte des A. T., und zwar jedes einzelne eingegeben habe.

4) Beides liegt offenbar im kirchlichen Bewusstseyn, gegründet auf jenen Apostolischen Aussprüchen, und beides muss zu seinem kirchlichen Rechte kommen.

Digitized by Google

den Meister [1]). Anders erkennen auch die heiligen Zeugen des Neuen Testaments den Zustand der hingeschiedenen Seelen bis zur Auferstehung nicht; sie wissen nichts von einem Seelenschlaf, einer Psychopannychia (gegen welche Calvin so trefflich ankämpfte), nichts davon, dass die dahingeschiedenen Gläubigen unmittelbar nach der Auflösung des Leibes zum Schauen Gottes gelangen werden. Ihr Zustand ist, nach der Neutestamentlichen Lehre, ein seliger (und wie könnte er anders seyn, da sie ja schon hier im Glauben die Herrlichkeit Gottes schauten, Joh. 11, 40, und die Anwartschaft der vollkommnen Erlösung des Leibes im Pfande des Geistes empfingen, womit Gott sie dazu bereitete, 2 Cor. 5, 5?); „selig sind die Todten, die im Herrn sterben, von nun an" (Offenb. 14, 13) [2]); ihre Seligkeit ist aber zunächst „ein Ruhen von der Arbeit [3]), wobei ihre Werke ihnen „nachfolgen" (Offenb. 14, 13), offenbar um einst gekrönt zu werden — dann aber „wenn der Erzhirte erscheinen wird," dann erst werden sie „die unverwelkliche Krone der Ehren empfahen" (1 Petr. 5, 4). Die Krone ist ihnen also „hingelegt" (ἀπόκειται 2 Tim. 4, 8), wohl aufgehoben in Gottes Hand, aber der Herr, der gerechte Richter wird sie ihnen erst an jenem Tage geben (ebend.); und nach einem dritten Apostel wird das, was wir seyn werden, erst zu Tage kommen bei der Erscheinung Christi, bei seiner φανέρωσις in Herrlichkeit (vgl. Col. 3, 4); denn dann „werden wir ihn sehen, wie er ist" (1 Joh. 3, 1. 2.). Dazu kommt noch die ausdrückliche Lehre des Neuen Testaments, dass die Knechte Gottes, die schon vorangegangen sind, auf diejenigen warten müssen, welche nachgerufen werden, bis zur letzten gemeinsamen Vollendung aller, sowie sie auch alle die zweite Zukunft des Herrn in Herrlichkeit erwarten, und in dieser Zukunft ihm entgegengehen werden. Es ist nicht bloss in der Offenbarung Johannis, dass die Seelen der Märtyrer unter dem Altar, die mit Ungeduld den Tag der Rache Gottes verlangen, hingewiesen werden auf „die kleine Zeit der Ruhe, bis dass vollends ihre Mit-

---

1) *Irenaeus advers. haeres. V, c. 31: „Quomodo ergo magister noster non statim evolans abiit, sed sustinens definitum a Patre suo resurrectionis tempus (quod et per Jonam manifestatum est) post triduum resurgens assumptus est, sic et nos sustinere debemus definitum a Deo resurrectionis nostrae tempus, praenuntiatum a Prophetis, et sic resurgentes assumi, quotquot Dominus ad hoc dignos habuerit."*

2) Das ἀπ' ἄρτι mit Bengel auf die Worte des himmlischen Zeugen zu beziehen, den der Seher hört, trage ich Bedenken; vielmehr ist es wohl auf das vollendete Werk Christi, das überall als solches vorausgesetzt wird im Himmel wie auf Erden, zurückzuführen.

3) Das ist die κατάπαυσις, der σαββατισμός des Volks Gottes im Hebräerbrief 4, 13, wovon der Verfasser des Briefs mit grösster Bestimmtheit die τελείωσις unterscheidet, Hebr. 11, 39. 40.

Digitized by Google

knechte und Brüder dazu kommen" (Offenb. 6, 9—11), sondern in den grössten Umrissen wird im Hebräerbriefe die ganze Reihe der Alttestamentlichen Zeugen auf die Vollendung der Neutestamentlichen verwiesen, und dieses auf eine besondere Zuvorversehung zurückgeführt (Hebr. 12, 39. 40); und endlich versichert uns Paulus, es sey das allgemeine Gesetz des Reichs Christi, dass auch die, welche leben werden bei der zweiten Zukunft Christi, denen nicht vorkommen werden, die entschlafen sind (1 Thess. 4, 15)[1]). — Die alte Kirche sah mit Recht, abgesehen von möglicher Beziehung auf vorhandene Zerwürfnisse, in der Höllenfahrt Christi einen entscheidenden Beweis für seine wahrhaft menschliche Seele[2]) — was hindert uns, oder vielmehr wie müssen wir nicht dogmatisch uns aufgefordert erkennen, eben in dem Herabsteigen zum Hades, wo die Seele des Herrn weilte, den vollendeten Beweis für den wirklich erfolgten Tod, der Trennung des Leibes und der Seele, wahrzunehmen? Und können wir nicht mit Recht mit Augustin fragen: „Was bedürfen die Geister in der Auferstehung der Wiedervereinigung mit den Körpern, wenn sie auch ohne diese Körper zur höchsten Seligkeit (dem Schauen Gottes) gelangt sind?"[3]) Gewiss, die Realität der zweiten Zukunft Christi, der allgemeinen Auferstehung, des jüngsten Gerichts fordern zu nothwendiger Unterlage den Begriff des Hades, auf welchem unser christlicher Glaube steht, und die theuerste Hoffnung aller Christen, dass sie auch in der Auferstehung des Herrn sollen ähnlich gemacht werden, setzt nothwendig voraus, „dass sie seinem Tode ähnlich werden" (Phil. 3, 10), was offenbar nicht nur die geistliche Umwandlung des Menschen in sich fasst, wodurch er der Sünde abstirbt (Kraft des Todes Christi, der Sünde, Tod und Hölle den Todesstoss versetzte), sondern auch die Theilnahme an den Zuständen des Herrn bis zur Verklärung hin. Allewege werde nur festgehalten, wovon wir ausgingen, dass der Hades für die vollendet Gläubigen ein glückseliger Aufenthaltsort ist, ein zweiter Tag vor Christo ohne Kampf, bis der dritte, der Krönungstag, wie es im alten Liede (das dieses Bewusstseyn trägt) heisst, „durch des Himmels Fenster bricht"[4]).

---

1) Uebrigens ist in der Apostolischen Rede das letzte Ziel, eben weil des Glaubens Krone, oft näher gerückt der Auflösung des Leibes, ähnlich wie die Zerstörung Jerusalems ganz hingeschoben wird an das Ende der Welt. Dies Alles nach göttlichen Zeitbestimmungen, wozu auch die „kleine Zeit der Ruhe" in jener Stelle der Offenbarung gehört. Vergl. in jener Beziehung Phil. 1, 23 mit 1 Thess. 4, 17.

2) Theodoreti *dialogus I., Opp. (ed. Schulze) Tom. IV, p.* 56 (von Eustathius von Antiochien).

3) Augustin. *de Genesi ad literam, libr. XII, c.* 35.

4) „Alle Noth, die uns umfangen, Springt vor seinem Arm entzwei.

So kann es uns, wenn wir zu dieser Einsicht gelangt sind, nun nicht wundern, sondern muss uns noch fester gründen, zu erfahren, dass jene weitverbreitete Vorstellung von dem Schauen Gottes unmittelbar nach dem Tode ursprünglich eine gnostische war und von dem grössten Kirchenlehrer des zweiten Jahrhunderts mit Recht als gleich streitend gegen das Heil des Fleisches, das Gesetz der Todten und die Ordnung der Auferstehung dargestellt wird [1]). Die spätere Reception dieser Vorstellung in der Römischen Kirche [2]), wodurch sie noch ins Gedränge kam mit der Lehre eines Pabstes Johann XXII, der die kirchliche Tradition hier aufs Ursprüngliche zurückführen wollte, hängt offenbar zusammen mit dem eigenthümlich Römischen Begriff der Heiligenverehrung, und ist ganz geeignet, von solchen Fussstapfen abzuschrecken. — Ebenso klar, dogmatisch und historisch, aber schliesst sich die wahre Lehre von der Höllenfahrt Christi zusammen mit der Frage über das Schicksal der Heiden, die Gottes Wort nicht gehört oder empfangen haben. Scheinbar nämlich liegen in der heiligen Schrift mit Beziehung auf diesen Punkt zwei Lehrtypen (wie man jetzt am liebsten sich ausdrückt) neben einander. Denn einmal ist es gewiss, dass Christus und seine Wahrheit alles objective Maass in sich fasst, nach welchem Seligkeit und Unseligkeit bemessen wird (objectiv in dem Maasse, dass die Nichtglaubenden schon gerichtet sind, Joh. 3, 18), dass Nichtgetaufte und Nichtgläubige nicht können selig werden (Marc. 16, 16), und auf der andern Seite wird eben so klar gelehrt, dass die ohne Gesetz gesündiget haben, werden auch ohne Gesetz verloren gehen, dass dieser Verlust der Seligkeit wesentlich in dem inneren Naturgesetze des Menschen, seiner Selbstanklage und Selbstentschuldigung, beschrieben sey, so wie der jüngste Tag durch das Richteramt Jesu Christi auch dieses göttliche Grundverhältniss offenbaren wird an dem Schicksal derer, die das Gesetz nicht gehabt haben (Röm. 2, 12—16); was wiederum ausdrück-

---

Wenn zwei Tage sind vergangen, Macht er uns vom Tode frei, Dass wir, wenn des dritten Licht Durch des Himmels Fenster bricht, Fröhlich auf erneuter Erden Vor ihm stehn und leben werden."

5) Irenäus *advers. haeres., V, c.* 31: *Quoniam autem quidam ex his, qui putantur recte credisse, supergrediuntur ordinem promotionis justorum, et modos meditationis ad incorruptelam ignorant, haereticos sensus in se habentes: haeretici enim, despicientes plasmationem Dei et non suscipientes salutem carnis suae, contemnentes autem et repromissionem Dei, et totum supergredientes Deum sensum, simul atque mortui fuerint, dicunt se supergredi coelos et Demiurgum, et ire ad matrem vel ad eum, qui ab ipsis affingitur, patrem.*"

2) Auf dem Concil zu Florenz 1439 ward es zuerst als kirchliche Lehre ausgesprochen: „*animas Sanctorum mox recipi in coelum et intueri clare ipsum Dominum, Trinum et Unum, sicuti est.*"

Digitized by Google

lich auf die ἀπροσωπολημψία Gottes bezogen wird (Röm. 2, 11). Ist aber Beides Lehre des Evangeliums, so kann offenbar dieses jenem Nichts derogiren, sondern wir könnten dogmatisch zunächst allein zu dem Schlusse uns berechtigt finden, dass Christus, als das Licht, das in der Finsterniss geschienen, obgleich die Finsterniss es nicht begriffen hat (Joh. 1, 5), nach dem Maasse des Lichts, das über eine gewisse Zeit oder gewisse Menschen verbreitet ist, diese richten werde, wodurch der objective Maassstab nicht das Geringste von seiner Gültigkeit verliert. Denn gerade das Richtende wird ja auf ein Inneres gehen, das, wie es in Christi Präscienz eingeht, also auch in dessen Richteramt befasst ist, dem der Vater alles Gericht übergeben hat (Joh. 5, 23). Wie könnten auch sonst die Zeiten der Unwissenheit im Heidenthume von Gott beim Anbruch des Evangeliums übersehen werden (Ap. Gesch. 17, 30)? Die Antinomie ist also blos eine scheinbare, und die Reduction mit Rücksicht auf die Heiden hält der Herr in seiner Hand, der auch das Maass von diffusiver Wahrheit hat. Alle Menschen, selbst die Heiden, müssen in einem gewissen Verhältnisse zur ewigen Wahrheit stehen, wenn alle Menschen vor Christi Richterstuhl gestellt werden sollen. Wenn nun aber, wie stets in der Offenbarung, so namentlich in der Lehre von der Höllenfahrt Christi, das Licht der göttlichen Barmherzigkeit mit dem der Wahrheit sich vermählt, so ist dies zwar keineswegs auf das Schicksal derer auszudehnen, die die gnädige Einladung durchs Evangelium verachtet haben, und die ohne Zweifel so gut „an ihren Ort" hingehen, wie der reiche Mann, der den Ruf Gottes an ihn durch Lazarus verachtet hatte; noch viel weniger werden wir dadurch zur Annahme eines Mittelzustandes im Sinne des *Purgatoriums* berechtigt; wohl aber können wir die prophetische Hoffnung nicht schlechterdings als unbegründet abweisen, dass eine ausserordentliche gnadenvolle Veranstaltung, ähnlich jener Evangelisirung der Todten bei der Hades-Fahrt Christi, für diejenigen eintreten werde, die vom Worte des Lebens nichts gehört haben, und die so wenigstens nicht in ein ausdrückliches Verhältniss zu dem Lichte eingetreten sind, das allen Menschen erschienen ist.

Wir haben oben, wenn auch nur anmerkungsweise, an einem Beispiele gezeigt, wie der Verf. der vorliegenden Schrift in der historischen Combination und dem darauf gegründeten Urtheile öfters schwankt; es ist dies eine Folge davon, dass er nicht selten blos abgeleitete Darstellungen benutzt hat und nicht überall zu den Quellen zurückgegangen ist. Ein anderes Beispiel bietet sich uns dar bei seiner Benutzung des Apostolischen Symbols als Zeugnisses für die Höllenfahrt. Nur beiläufig wollen wir auf das anorgische Verfahren aufmerksam machen, wodurch

Digitized by Google

der Verf., freilich mit den meisten deutschen Gelehrten bis jetzt, dieses Symbol blos als ein papiernes Document behandelt — eine Ansicht, die der ganzen Versicherung der ältesten Kirche widerspricht, in welcher man es bekanntlich nur im Herzen geschrieben haben wollte [1]) — und nun von dem Vorhanden- oder Nichtvorhandenseyn dieses oder jenes Gliedes in irgend einer spätern Abschrift [2]) schliesst, das Glied sey auch ursprünglich dem Bekenntnisse der Kirche nicht eingefügt gewesen. Es lag im Interesse des Verf.'s, diesen Schluss möglichst entfernt zu halten; (S. 129.) doch hat er ohne grosses Bedenken der Versicherung des bekanntlich höchst unkritischen Ruffins Glauben geschenkt, dass der Artikel: „herabgefahren zur Hölle" ein Zusatz sey, der zwar in dem Symbol der Aquilejensischen Kirche vorkomme, aber weder in dem Symbol der Römischen Kirche, noch in denen der Kirchen des Orients anzutreffen sey [3]). Was diese Versicherung wiege, wollen wir sehen. Schon das muss uns auffallen, dass Ruffin, nachdem er, grade wo diese Bemerkung (etwas zusammenhangslos) steht, die Meinung geäussert, es komme der Gehalt der Höllenfahrt Christi ungefähr auf dasselbe als sein Begräbniss hinaus (eine Vermuthung, die für ihn als *tractator* des Symbols ein höchst ungünstiges Vorurtheil erweckt), nachher doch die Höllenfahrt als schriftmässig sich zu erweisen vornimmt [4]). Abgesehen davon, wie wäre es möglich, dass ein Glaubensartikel ins Bekenntniss wäre eingeflickt worden, dessen die ganze Kirche von Anfang, dessen Feinde [5]) und Freunde des Christenthums in gleichem Maasse als eines Theils des Bekenntnisses der

---

1) *Hieronymi Epist. (ad Pammach.)* 61. *Cyrilli Hierosolym. Catech. V*, §. 12.

2) Man konnte, wie Vigilius von Tapsus, sehr richtig gegen Eutyches bemerkt, dadurch so weit kommen, dass man auch die „Empfängniss vom heil. Geist" und die „Geburt von der Jungfrau Maria" aus dem kirchlichen Bekenntnisse strich, weil diese Glieder im Nicänischen Symbol nicht vorkommen. *(Vigil. Tapsensis advers. Eutychen, lib. IV, cap. 1 — 2).* Zweierlei ist zugleich bei dieser Argumentationsweise übersehen worden, einmal dass die meisten einzelnen Glaubensformeln, die bei den Kirchen hingelegt gefunden, aus den Fragen an die Täuflinge entstanden sind, bei welchen man oft compendiös verfuhr, und dann dass die meisten spätern Fassungen sich ans Nicänische Symbol anschlossen, das bekanntlich mehrere Glieder voraussetzte.

3) *Ruffini Expositio Symboli*, §. 18: „*Sciendum sane est, quod in ecclesiae Romanae symbolo non habetur additum: descendit ad inferna; sed neque in Orientis ecclesiis habetur hic sermo: vis tamen verbi eadem videtur esse in eo, quod sepultus dicitur.*"

4) *Ruffini Expositio Symboli*, §. 28.

5) Auch Celsus, einer der Hauptfeinde des Christenthums. S. *Origenes contra Celsum, lib. II.*

Digitized by Google

Christen sich bewusst sind? Und sogar dem Symbol der Römischen Kirche später eingeflickt, die doch von allen, in jenen Jahrhunderten ihres unverdunkelten Glanzes, das Zeugniss hat, dass sie das Symbol am treusten bewahrt habe? [1]) Leo, der Grosse, jener Fels der Rechtgläubigkeit wider Eutyches, muss doch wohl besser als Ruffin gewusst haben, welches das Symbol der Römischen Kirche sey. Er weiss von keinem andern aber als dem „*universalis ecclesiae symbolum*" und fragt mit Unwillen, ob denn je ein Katholik dran zweifeln könne, dass Christi Fleisch im Grabe geruhet, während er zur Hölle herabstieg [2]). Um Ruffins Ehre zu retten (einige offenbar, um ihren Unglauben an diesen Glaubensartikel zu beschönigen) griff man in Verzweiflung zu einer verzweifelten Hypothese. Um das Gift der Apollinaristen auszuleeren (die Christo eine menschliche Seele absprachen, und statt des ἔμψυχον in der Incarnation den Logos setzten), meint King, sollen die Orthodoxen diesen Artikel eingeschoben haben, und die Arianer, um ihre Orthodoxie ausser Zweifel zu stellen, besonders auf der Synode zu Ariminum 359 dies mit beiden Händen ergriffen haben [3]). Wie schlimm, dass Athanasius, die Hauptquelle für die Darstellung der letzterwähnten Kämpfe, kein Wort davon weiss, und dass unter den eilf Arianischen Glaubensformeln, welche diese Häretiker vom J. 341 bis 361 eingaben, nur zwei, die achte (die der Synode zu Ariminum) und die zehnte, den Artikel: „*descendit ad inferos*" haben [4]), während Athanasius selbst ihn überall als kirchliches Bekenntniss urgirt! Wie noch viel schlimmer, dass die erste Synode, welche möglicherweise auf die Häresis des Apollinaris Bezug nimmt, die Alexandrinische vom J. 362 ist (doch ist Walchs und Neanders Meinung viel wahrscheinlicher [5]), dass hier von Apollinaris gar nicht die Rede sey, so

---

1) Hauptzeugnisse in dieser Beziehung sind: *Ambrosii Epist. ad Siricium; Leon. Magni Ep.* 97, *c.* 8. *Tertullian. de praescript. adv. haeret. c.* 36. *Augustin. de utilitate credendi, c.* 17. Aber auch Ruffin ist kurz vorher in der *Expositio c.* 3 ein luculenter Zeuge dafür.

2) *Leonis M. Epistola (ad Turibium)* 97, *c.* 17: „*Miror, cujusquam Catholici intelligentiam laborare, tanquam incertum sit, an, descendente ad inferna Christo, caro eius requieverit in sepulchro.*" Vgl. *Epist. (ad Flavian.)* 24.

3) *King historia Symboli Apostolici*, §. 66 — 71.

4) *Athanasii Epistola de Synodis Arimini et Seleuciae habitis*, c. 22 — 26.

5) Walch Entwurf einer Historie der Ketzereien, III, 129. 204 f. Vgl. Neander Kirchengeschichte II, 2. S. 923.

Digitized by Google

dass diese Häresis erst nach 370 aufgekommen), und dass jene von Ariminum drei bis vier Jahre früher gehalten worden ist! Und doch nimmt der Verf. leichtgläubig auch diese Hypothese als eine „höchst wahrscheinliche“ auf (S. 132). Den Mangel an historischer Kritik kann auch der beste Wille die Wahrheit sagen zu wollen, wo es historische Sachen gilt, nicht ersetzen.

A. G. Rudelbach.

Digitized by Google

Die Astronomie und die Bibel. Versuch einer Darstellung der biblischen Kosmologie so wie einer Erläuterung und Bestätigung derselben aus den Resultaten und Ansichten der neueren Astronomie, von Johann Heinrich Kurtz. Mitau (Lucas) 1842. 8. (1 Rthlr.)

Der tiefe, innere Zusammenhang des göttlichen Zeugnisses in der Schöpfung und des Zeugnisses des Worts Gottes konnte wohl nie ganz und zwar um so weniger verkannt werden, als das Wort selbst zur Betrachtung der Geschöpfe hinweist, das Auge mannigfach auch mit diesem Lichte stärkt, und offenbar eine mit der Geschichte des Reichs Gottes parallellaufende Evolution der Natur im Grossen uns erkennen lässt; allein das rechte Ineinanderströmen jener Weisheit Salomos und dieser des Logos ward doch seltener gefordert; man liess es oft bei blosser Illustration oder einer Beispiellese aus der Natur bewenden. Einen frühzeitigen, in seiner Art ehrenwerthen Versuch, den innern Zusammenhang beider, von der Betrachtung des Centralen der Schöpfung, des Menschen, aus, darzulegen enthält Raymund von Sabundes *liber creaturarum;* er betrachtet das Schöpfungs-Buch, wie er die Naturbetrachtung nennt, als „ein Alphabet, das allen Büchern der Lehrer incorporirt sey, obgleich es nicht so zum Vorschein komme“ [1]). Was in Luthers Schriften in dieser Beziehung verborgen liegt, ist noch ebenso wenig anerkannt, als dass in der That (was doch zur Würdigung Luthers als Kirchenvaters der erste Schritt wäre) die Keime und Potenzen zur theologischen Entwickelung nach allen Richtungen in den drei nach ihm folgenden Jahrhunderten enthalten sind. Es genüge zu bemerken, wie

---

1) *Raymundi de Sabunde liber creaturarum; Prologus 7. „Nempe quomodo Alphabeta incorporatum est omnibus libris, ita lumen hoc naturale omnibus doctorum libris. Ergo sicut Alphabeta prius debet sciri, quam libri leguntur, ita lux haec innata intelligi ante lectionem omnium doctorum ipsiusque Scripturae S., cum sit lumen omnis scientiae et intelligentiae.“*

Digitized by Google

dieser eben so grosse Theolog als Kirchenzeuge sich recht ergötzte an der Ausbreitung der kosmischen Verhältnisse, wie er sich gern erzählen liess von allen Merkwürdigkeiten der Natur[1]), wie er vor allem durch manche Naturbilder Geistesblicke und Gedanken im eigentlichen Sinne speculativ erörtert hat[2]), so dass seine Schriften auch von dieser Seite eine Gold- und Demantgrube darstellen, wo man nur das Gestein anzuschlagen braucht. — Die hiedurch geforderte Ausbildung einer theologischen Naturwissenschaft ging indess sehr langsam von Statten; am wenigsten hat die natürliche Theologie des achtzehnten Jahrh. diese grosse Idee realisirt. Es hat etwas Rührendes, jenen emsigen Fleiss in den Werken Nieuwentyts, Rays, Derhams, Lessers, Zorns u. a., die mikroskopisch alles Einzelne in der Natur zum Zeugen der Weisheit und Allmacht Gottes aufriefen, wahrzunehmen; doch war die ganze Verfahrungsweise an sich nicht geeignet, einen höhern Standpunkt zu vermitteln; vielmehr reichte das zersplitternde, atomistische Wesen wenigstens in den jüngern Schriften dieser Art vielfach dem verwandten Streben in der angeblichen Kritik der einzelnen christlichen Dogmen die Hand. — Die deutsche Naturphilosophie unsers Jahrhunderts mit Schelling an der Spitze machte erst einer durchgreifenden, nach Innen gekehrten Naturbetrachtung Platz; die entgegenkommende, fast unglaubliche Erweiterung des Gebiets der Entdeckungen auf diesem Felde gab der Betrachtung eine ungewöhnliche Consistenz. Mochte die Naturwissenschaft sich Anfangs weniger um die Offenbarung gekümmert haben; sie musste doch, wo sie an die Grundbegriffe, an die grossen Perioden der Natur, an die Resultate der gesammten Erfahrung kam, einen prüfenden Blick dahin werfen. Vor allen steht hier Schubert als eine grosse Erscheinung: gebunden an die Herrlichkeit der Offenbarung im einfältigen, gläubigen Sinne deutete er als Hierophant der Natur die grossen Geheimnisse des Lebens derselben; was wir früher nur geahnt hatten von einem wirklichen, inneren Rapport des Natur- und Geisteslebens, von einer Geschichte der Natur im wahren Sinne, das kam durch seine, so wie auch namentlich durch Steffens's Schriften[3]) zum stets hel-

---

1) Beweise liegen gehäuft vor besonders in seinen Tischreden.

2) Ich erinnere blos Beispiels halber an das Gleichniss vom Fünklein im Crystall oder Opal; s. Luther, dass die Worte noch veste stehen; Werke XX, 1210 f.

3) Als wahrhaft Periode machend in der Entwickelung der gläubigen Naturbetrachtung stehen die Schubert'schen Schriften: „Ahndungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens", „Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft", „die Urwelt und die Fixsterne", „Geschichte der Seele",

Digitized by Google

ler werdenden Bewusstseyn. Von nun an — denn die Aufforderung zur Entscheidung war hiemit gegeben — geht das Verhältniss der Theologen zu der neugegründeten, lebendigen Naturwissenschaft in zwiefacher Richtung auseinander. Einige, die schon den Glauben verloren hatten und also gar nicht hätten mitsprechen dürfen (denn nur der gläubige, geistliche Mensch richtet Alles, 1 Cor. 2, 15), misbrauchten die Entdeckungen der Astronomen und Geologen zur Ausschmückung des schalsten Deismus, und jubelten, wenn sie meinten, den realsten Offenbarungsbegriffen des Himmels, der Hölle, der Unterwelt, ihrer ganzen geschichtlichen und räumlichen Substantialität, einen nicht zu verwindenden Stoss beigebracht zu haben. An der Spitze dieser Jünger der falschen Weisheit stehet Bretschneider, ein trauriges Wahrzeichen ringsum in deutschen Landen, weil er noch in seinen alten Tagen, ganz undeutsch, spottet. Andere hingegen, vom Geiste Gottes erleuchtet, spähten mit Freuden, wie jede neue Entdeckung auf dem Felde der Naturwissenschaft in die Wahrheit der Offenbarung freundlich eingehe und mit ihr sich vermähle; ein Schatz von tiefern Betrachtungen über die Harmonie der Werke und Worte Gottes war die köstliche Frucht ihrer Bemühungen. Mit Ehrfurcht wird Deutschland die Namen J. F. v. Meyers und K. v. Raumers nennen, die, obgleich nicht von Hause aus Theologen, doch, ganz theologisch gesinnet und gebildet, es für ihren höchsten Ruhm hielten, ihre tiefen Blicke in das Reich der Natur und den Zusammenhang desselben der Offenbarung zu Füssen zu legen.

In diese letztern leuchtenden Spuren tritt der Verf. ein, nachdem derselbe Weg schon mit Glück von R. Stier (Andeutungen für gläubiges Schriftverständniss, I) und J. P. Lange (in den eschatologischen Abhandlungen: Vermischte Schriften I. II) betreten war. Als einen die Fortschritte der Naturwissenschaften mit Liebe und edler Besonnenheit sich Aneignenden, von dem Glauben an die Wahrheit der Offenbarung innig Durchdrungenen, der evangelischen Kirche ganz und treu Verpflichteten zeigt der Verf. sich überall. Es war nothwendig, die ganze Forschung auf diesem Gebiete zu recapituliren und mit neuen Aussichten zu vermehren und erweitern: der Verf. hat beides auf eine ansprechende und schöne Weise geleistet — ein Deutscher Chalmers mit noch weit tieferem Sinn. Wo eine Dunkelheit vorkommt (und wie Vieles muss auf diesem Gebiete allerdings zu der „Nachtseite der Offenbarung" gerechnet wer-

---

so wie die Steffens'schen „Beiträge zur innern Naturgeschichte der Erde", „Anthropologie", „Religionsphilosophie."

Digitized by Google

den, wie der Verf. sich treffend ausdrückt S. 19!), da forscht er zwar begierig im Lichte des Worts und der Natur, aber nimmt auch für eine noch so sinnreiche Vermuthung nichts weiter in Anspruch als die Prüfung des geistlich Wägenden und Richtenden. — Man wird uns erlauben, dass wir übrigens hauptsächlich über diese Schrift blos referiren, und zwar zunächst weil wir einen nicht leicht zu überwindenden Zweifel an der Wahrheit der heliocentrischen Theorie nähren (obgleich wir gern gestehen, dass er das Stärkste, was sich sagen lässt zu ihrem Gunsten, gesagt hat) — ein Zweifel, den nur Schubert und Steffens [1]) möglich heben könnten, dessen Grund aber wir auszusprechen uns vorbehalten.

Im ersten Abschnitte dieser Schrift beschäftigt der Verf. sich mit Auseinandersetzung des Verhältnisses der Theologie und der Naturwissenschaft im Allgemeinen. Er verkennt so wenig, dass die Natur „in manchen Parthien ein Palimpsest, ein *codex rescriptus*" (S. 7) ist, als dass „das Lexicon und die Grammatik, woraus allein Etymologie und Syntax dieser heiligen Sprache erlernt werden kann" (S. 6) die Bibel ist; doch aber fordert er mit Recht eine Uebereinstimmung beider, weil sie beide Gottes Gedanken ausdrücken, und wagt die Hoffnung zu nähren, dass bei manchen dunkleren Seiten der Offenbarung „durch die Leuchte der Naturkunde die Gegenstände deutlicher hervortreten können" (S. 20). Uns gefällt die Tapferkeit, womit er die Bedenken abweist, welche man gegen die Concordie des göttlichen Worts und der göttlichen Werke vorgebracht hat (S. 14), so wie was er in dieser Beziehung über „die übertriebene Furcht vor der menschlichen Subjectivirung des objectiv Göttlichen" äussert (S. 16), aber nicht minder die weise Redlichkeit, womit er der Wissenschaft klar macht, dass hier im Mindesten nicht die Rede davon seyn könne, dass sie um das Geringste ihres wohl erworbenen Gutes oder ihrer Freiheit betrogen werden sollte (S. 13).

---

1) Dieser aber schärft ihn vielmehr; denn seine letzte Erklärung darüber (in der Religionsphilosophie" I, S. 204 ff.), welche auch Kurtz anführt, lautet so: „Das christliche Bewusstseyn hat eine Interesse daran, wie die Speculation, dass unser Planetsystem, ja unsere Erde der Mittelpunkt des Universums sey. Diess dürfen wir hier aussprechen, dass die heutige Astronomie sich dem Zeitpunkte nähert, in welchem man in unserm Planetensystem den am meisten organisirten Punkt des Universums erkennen wird, und dass dann auch die Zeit nicht fern seyn wird, in welcher auf gleiche Weise unsere Erde nicht als der erscheinende, wohl aber als der innerlich geistig betrachtete Centralpunkt des Planetensystems erkannt werden wird, wie der Mensch im Totalorganismus."

Digitized by Google

Die deistische und pantheistische Weltanschauung führt der Verf. demnächst im zweiten Abschnitte gegen einander auf; jeder Strich fast ist eine lebendige Charakteristik. Jene, zeigt er, hat blos einen jenseitigen, diese blos einen diesseitigen Gott (S. 24); jene überschätzt und überbietet die astronomischen Resultate, diese verachtet oder ignorirt sie; jene verliert sich in einer erträumten Unendlichkeit der Welten, diese fühlt sich allein behaglich auf ihrer Erde und verspeist alle Himmel zu einem speculativen Frühstück (S. 36).[1]) Gelegentlich wird die Ehre der Gründer und Bildner der heliocentrischen Theorie, Kopernikus, Keplers, Newtons, gerettet, und gezeigt, dass sie weit entfernt irgend einen Stein der Offenbarung abbrechen zu wollen, vielmehr, wie bekannt, als demüthige Christen lebten und starben [2]). Die Larve wird der modernen Weltanschauung (namentlich auch wie sie in Strauss's Glaubenslehre mit ganz verrosteten Waffen aus der Rüstkammer des Deismus sich geltend macht) ganz abgerissen, und dargethan, dass nicht jene grossen Männer ihre geistigen Ahnherrn, sondern Toland, Tindal und Shaftesbury (S. 31).

Der dritte Abschnitt, den Kern der Anschauung des Verfassers enthaltend, entwickelt die Grundzüge einer biblischen Kosmologie. Hier hält er namentlich fest, dass, ohne die neuern geologischen und astronomischen Resultate in einen unauflösbaren Conflict mit der Bibel zu bringen, nothwendig eine Schöpfung vor der Schöpfung angenommen werden müsse, eine Urschöpfung nämlich, die das ganze Weltall aus dem Nichts hervorrief, und die Schöpfung, die aus der chaotischen Erdmasse in sechs Tagewerken dem Menschen seine Behausung baute (S. 52). Wir hätten gewünscht, dass der Verfasser ohne Rücksicht auf jene Conciliation (die wohl immer problematisch bleibt) die Nothwendigkeit jener Annahme rein aus dem Mosaischen Texte und dem organischen Zusammenhang der biblischen Lehren entwickelt hätte. Was in dieser Beziehung fehlt, entlehnen wir von einem Freunde, der unter allen die gründlichsten Untersuchungen über diesen Gegenstand angestellt hat [3]). Es ist

---

1) Am klarsten liegt die letztere, die pantheistische Weltanschauung, zu Tage in Michelets Vorlesungen über die Persönlichkeit Gottes und die Unsterblichkeit (1841).

2) Der Verfasser erinnert dabei an die Grabschrift, welche Kopernikus auf sein Grabmal (in der Kirche zu Thorn) setzen liess, welche auch wir, zur unsterblichen Ehre des Mannes, hier gern wiederholen: „*Non parem Pauli gratiam requiro, Veniam Petri non posco, sed quam In crucis ligno dederas latroni Sedulus oro.*“

3) J. C. Lindberg in der Abhandlung „von der Schöpfung der Welt,“ Nordisk Kirketidende 1835, S. 509 ff.

Digitized by Google

nämlich keine Frage, dass 1 Mos. 1, 1. 2 übersetzt werden muss: „Im Anfange hatte Gott Himmel und Erde geschaffen. Die Erde aber war wüste und leer worden, und Finsterniss war über dem Abgrunde; doch schwebte der Geist Gottes über den Gewässern.“ Denn hätte mit Bestimmtheit V. 1 das Imperfect angezeigt werden sollen, so hätte es vielmehr heissen müssen: וַיְהִי בְרֵאשִׁית וַיִּבְרָא א׳ (vergl. Ruth 1, 1); ebenso wäre es unnatürlich הָיְתָה V. 2 als Copula zu nehmen, welches nur dem jüngern Hebräischen Sprachgebrauch angehört; die eigentliche, primäre Bedeutung des הָיָה ist „werden, geworden seyn“ (was nicht früher war); das ו zum Schluss V. 2 als doch zu nehmen, bedarf keiner speciellen Rechtfertigung. Es ist aber nun sofort klar, dass in jene erste Welt, deren Niederschlag „das Wüste und Leere“ war, der Fall der Engel gehört, was der Verfasser weiter mit dringenden Gründen ausführt (S. 69. 70). — Was übrigens in diesem Abschnitte von der dreifachen Stufe der Existenz der Finsterniss (S. 72 f.), und vorzüglich vom Begriff der obern Wasser (wobei drei Ansichten Stiers, Schuberts und v. Meyers beurtheilt werden, der letztern aber der Vorzug gegeben wird) vorkommt (S. 76 ff.), ist ebenso tief als klar gedacht, werth der sorgfältigsten Beachtung.

Was der Verfasser nach seinem Zweck unmöglich zurückstellen konnte, die Resultate der neuern Astronomie, macht den Gegenstand des vierten Abschnitts aus; seine Führer dabei waren v. Schubert, v. Littrow und Mädler. Unstreitig ist das Kopernikanische System bedeutend erleichtert, wir möchten sagen biblisirt, durch das, was nun als wissenschaftliches Resultat feststeht: „dass der leiblich-polarische, geschlechtliche Charakter, der in unserm Sonnensystem im Solarischen und Planetarischen, als dem Gebenden und Empfangenden, sich ausspricht, durchaus bei den andern Himmelskörpern fehlt“ (S. 149). Der Verfasser trägt kein Bedenken, die entgegengesetzte Vorstellung, als ob alle Fixsterne Sonnen wären mit einem materiellen Kern, wie die unsrige, mit Planeten, Monden u. s. w., als eine „spiesbürgerlich-patriotische Phantasie“ abzuweisen (S. 145). Ebenso wird, und gewiss mit Recht, die Annahme einer Centralsonne als ein „astronomischer Mythus“ verworfen (S. 144).

Nachdem der Verf. die geocentrische und heliocentrische Theorie einander gegenübergestellt (ohne dass doch dem ältern System insofern sein volles Recht widerfahren wäre, als mit Bestimmtheit beantwortet würde, ob alle Himmels-Erscheinungen in demselben ihre Erklärung finden können, oder nicht, und ohne dass es berührt wäre, ob nicht durchaus die Kopernikanische Theorie ausschliessende Erscheinungen vorkommen, wozu doch, aller Wahr-

Digitized by Google

scheinlichkeit nach, die Misweisung der Magnetnadel zu zählen ist), entscheidet er sich im fünften Abschnitt für die letztere als die biblische. Gestützt nämlich auf Langes Ansicht, „dass die Erde unter dem Geheimniss der Erlösung ein gefeiertes Bethlehem, aber durch ihre Niedrigkeit und Armuth sey, weshalb ihre stolzeste Hoffnung, dass sie dereinst in den Vollendungszustand der Lichtwelten werde verklärt werden" (S. 169), behauptet er, der Theologe müsse von vorn herein geneigt seyn, der heliocentrischen Lehre den Vorzug zu geben; denn das Grundgesetz, das durch die ganze Geistesschöpfung gehe, die Incongruenz der Idee mit der Erscheinung, die Herrlichkeit in Niedrigkeit — der wahre Charakter der Offenbarung — sey eben in dieser Lehre am reinsten ausgeprägt (S. 179. 186 [1]). — Mit trefflichen Winken (über die drei Himmel, die Himmelfahrt des Herrn, die Verklärung der Erde u. s. w.) ist dieser wie der vorhergehende Abschnitt reich ausgestattet.

Ueber 1 Mos. 1, 14 wird in der „ersten Zugabe" commentirt und auf überzeugende Weise dargethan, dass die Gestirne Zeichen sind für die Zeiten (מוֹעֲדִים) [2]) nicht blos inwiefern sie durch ihre kosmischen Verhältnisse auf das Daseyn solcher *praefixita tempora* in der Natur (z. B. vieler nautischen, meteorologischen, technischen, Agricultur-Verhältnisse, der Blüthe-, Entwickelungs- und Fruchtzeit der Pflanzenwelt, der Brunstzeit, der Empfängniss und Geburt des animalischen Lebens, der Katamenien, des ganzen geheimnissvollen psychischen Lebensgebiets) hinzeigen, wobei unstreitig kosmisch-astrale Influenzen anzunehmen sind, sondern auch wo sie neben grossen Scheide- und Entwickelungspunkten in der Offenbarungsgeschichte hergehen, in welchem Falle die Gestirne mit ihrer Bedeutung nur ein untergeordneter Factor sind, der höchste Wille aber sowie das freie Walten des endlichen Geistes die Hauptfactoren. Dadurch eben sind diese Zeiten מוֹעֲדִים, bestimmte Zeiten, dass „der allweise Wille Gottes alles zuvor bedacht und versehen; eine prästabilirte Harmonie,

---

1) Wie auch Steffens früher bemerkt hat, „Das Ptolemäische System konnte nie eine wahrhaft christlich-religiöse Bedeutung annehmen, weil es die Erscheinung selbst für absolut erklärte" (Anthropologie, I, 264).

2) מוֹעֵד nämlich, *tempus constitutum*, bezeichnet „jeden kleinern oder grössern Zeitraum oder Zeitmoment, dessen Ursache und Begrenzung nicht wie bei den Tagen und Jahren als solchen einzig und allein durch die Bewegung der Himmelskörper bedingt ist, sondern vielmehr zunächst durch den Verlauf irdischer Verhältnisse, Zustände und Thatsachen, die sich zwar in und mit der Zeit, aber doch selbstständig entwickeln, mögen sie nun den Charakter der Nothwendigkeit tragen und somit der Natursphäre angehören, oder mit dem Charakter der Freiheit der Sphäre des Geistes angehören" (S. 203 f.).

Digitized by Google

der auch das Entgegenstehende zu einen weiss, hat Alles umschlossen, und aus diesem Zusammenschluss entsteht das Pleroma, die Fülle der Zeiten“ (S. 210 f.). Dieses wird angewendet auf die siderischen Erscheinungen bei der Geburt des Herrn und bei seiner zweiten Zukunft.

In grossen Umrissen wird in der „zweiten Zugabe“ die Entwickelungsgeschichte der irdischen Natur in sieben Perioden angedeutet. Die Nothwendigkeit der Annahme eines Millennuims, „eines Herrschens Christi mit den Heiligen in tausend Jahren, doch nicht ein irdisches, sondern ein unsichtbar himmlisches,“ wird dargelegt, und als Signatur dieser herrlichen Zeit angegeben, „dass das christliche Princip zum vollen Sieg in allen Verhältnissen und Lagen des Lebens, zur vollsten Anerkennung vor allen Machthabern und Obrigkeiten gelange“ (S. 227), obgleich auch in dieser Zeit die Macht des Bösen nicht vernichtet, sondern nur zurückgedrängt sey (S. 229). Wie aber diese Annahme mit dem unnennbaren Wehe der Schöpfung bei der zweiten Zukunft des Herrn, wie sie damit bestehen möge, dass der Herr zu dieser Zeit kaum werde Glauben finden auf Erden (Luc. 18, 8), und dass, was den Gläubigen dann vorbehalten, das sey zwar eine vollkommene Erlösung, aber irdisch doch nur ein Zoar in der Wüste, wie zur Zeit des Falles Jerusalems — das hat der Verfasser in diesen Umrissen nicht berührt: jedenfalls wird er die ganze Untersuchung aufnehmen und in grösserem Maassstabe darlegen in seinem „Handbuch der heiligen Geschichte“ — ein Werk, das der Verfasser schon lange vorbereitet, und worauf wir die volle Aufmerksamkeit aller Freunde der Kirche hinzulenken wünschen.

Schliesslich aber wolle doch jeder, der die kirchliche Aufgabe unserer Zeit, mit Bewahrung des ewig unerschütterlichen Grundes, eine neue Lebensentwickelung in der Kirche herbeizuführen, erkannt hat, dieses köstliche Büchlein in die Hand nehmen; er wird demselben Belehrung, Stärkung und Erquickung in reichem Maasse verdanken, er wird mit uns erkennen, dass dem Verfasser die schönste Gabe gegeben ist: ein einfältiges Auge, worin sowohl das Höchste als das Tiefste sich spiegeln kann.

A. G. Rudelbach.

Digitized by Google

Antikritik.

Herr Samuel Elsner in Berlin, mein verehrter Freund, hat dem Unterzeichneten gegen das im vierten Hefte der Zeitftschrift für die Lutherische Theologie und Kirche f. 1841, S. 164 gefällte Urtheil über den „Berliner geistlichen Liederschatz" einige Bemerkungen zugehen lassen, und zugleich gewünscht, dass der Hauptinhalt derselben mitgetheilt werden möchte. Es ist folgender.

Was die Auslassung des Liedes „O Ewigkeit, du Donnerwort" betrifft, wird bemerkt, dass „die Revisoren des Berliner Gesangbuchs Hecker, Hermes, Hillmer, Woltersdorff vor 50 Jahren dies Lied, wegen mehrerer unbiblischer Bilder darin, nicht mit in den Kreis ihrer Arbeit gezogen, so wenig wie dies Lied in einer der Berliner Kirchen, wo das Porstsche Gesangbuch im Gebrauch war, wenigstens in den letzten 60 Jahren gesungen wurde, mit Ausnahme von V. 9, der hie und da bei Beichtandachten gesungen wurde, und auch unter Nr. 1534 des Liederschatzes aufgenommen ist. Die Behauptung, dass das Lied dogmatischen Rücksichten habe weichen müssen, werde am besten widerlegt durch die ganze Rubrik: „Unseliger Zustand der Ungläubigen" im Liederschatz (S. 711 ff.), und namentlich durch die Lieder Nr. 1540—1544, 1561."

Was das vermisste Lied Martin Behembs „Herr Jesu Christ, mein's Lebens Licht," betrifft, wird bemerkt, dass es sich wirklich im Liederschatze finde unter Nr. 1488 mit dem Anfange: „O Jesu Christ. mein's Lebens Licht," und dass es mit diesem Anfange schon in der *Praxis pietatis*, Berlin, 1664, No. 543 vorkomme.

Was die Auslassung der zwei Strophen 13 und 14 im Schröder'schen Liede: „Jesu, hilf siegen, Du Fürste des Lebens," betrifft, wird bemerkt, dass diese, in der ersten Ausgabe des Liederschatzes fehlenden, Strophen in der zweiten Ausgabe desselben (1841) wirklich zum Vorschein kommen.

Was endlich die behauptete Verstümmelung des Liedes „Der am Kreuz ist meine Liebe" betrifft, wird auf das eigene Urtheil des Lesers provocirt mit folgender Gegeneinanderstellung des Original-Textes und der Aenderung:

Digitized by Google

„Der am Kreuz ist meine Liebe;
Sünde, du verlierst den Sturm,
Weh mir, wenn ich den betrübe,
Der statt meiner ward ein Wurm!

Der am Kreuz ist meine Liebe;
Sünde, du bist mir verhasst!
Weh mir, wenn ich den betrübe,
Der für mich am Kreuz erblasst!

4.

Der am Kreuz ist meine Liebe;
Schweig Gewissen, Niemand mahnt!
Gott preisst seine Liebestriebe,
Wenn mir von der Handschrift ahnt:
Schau, wie mein Halsbürge zahlt;
Gottes Blut hat sie durchmahlt."

4.

Der am Kreuz ist meine Liebe;
Was ist mir noch fürchterlich?
Schweig Gewissen! Er, die Liebe,
Jesus opfert sich für mich.
Schaue, wie er blutend ringt
Mit der Sünd, und sie bezwingt.

Zuletzt wird noch auf die erbauliche Tendenz des Liederschatzes hingewiesen, als welche solche und ähnliche Auslassungen und Aenderungen bedingt habe.

Antwort des Recensenten.

So willig ich den theuren Sammlern des Berliner Liederschatzes ihre christlich-wohlwollende Bemühung zugestehe, und so gern ich glaube, dass sie in der Regel (doch freilich nicht ohne Ausnahme) mit Behutsamkeit, ohne Vorurtheil gegen die alten Lieder und für den ephemeren modernen Halb- oder Ungeschmack verfahren sind, so kann ich ihnen doch unmöglich weder die Freiheit zugestehen, von einem anerkannten trefflichen Liede nur einen Vers aufzunehmen, möchte es auch in einer alten fehlerhaften Märkischen oder sonstigen Praxis seine Veranlassung haben; noch kann ich im entferntesten den Grund dieser Auslassung einsehen, wenn sie doch Lieder aufgenommen haben, in welchen die Ewigkeit der Höllenstrafe behauptet und gelehrt wird; ihr Verfahren wird dadurch nur um so unbilliger, willkührlicher, unverantwortlicher. Ebensowenig aber wird jemand mir zumuthen dürfen, dass ich durchaus die zweite Ausgabe des Liederschatzes vor mir hätte haben sollen, worin die Sammler den jedenfalls von ihnen eingesehenen Fehler der Auslassung von V. 13. 14 des oberwähnten Schröder'schen Liedes verbessert haben (was ja am allerklarsten die Richtigkeit meiner Ausstellung beweist) — noch dass ich nach einem fehlerhaften Anfange des gedachten M. Behemb'schen Kernliedes, hätte er sich auch durch noch so viele Gesangbücher hindurchgeschleppt, das Register hätte ausmustern müssen: genug dass ich (was mir als Recensenten und nach meinem ganzen historischem Standpunkte oblag) den Originaltext be-

Digitized by Google

rücksichtigte. Endlich aber, wie wollen die theuren, wohlgesinnten Sammler die ebenso unpoetische als schülerhafte Verstümmelung des Liedes: „Der am Kreuz ist meine Liebe“ auf irgend eine Weise bemänteln? Die beste Antwort wäre, wie bei der Auslassung der mehrgedachten Strophen des Schröder'schen Liedes, dass sie durch ungeänderte Aufnahme des trefflichen Liedes ihren Fehler eingeständen. Denn es lässt sich wohl denken, dass die ehrenwerthen Sammler bei dem maasslosen Jargon über Behandlung der alten Kirchenlieder erst nach und nach sich des wahren Standpunktes bemächtigt haben: wie sollte es ihnen denn eine Schande seyn, dieses zu gestehen, und der werthen Christenheit damit eine nöthige Abbitte zu thun? Was endlich den hervorgehobenen Standpunkt der erbaulichen Tendenz und der dadurch bedingten Redaction der Kirchenlieder betrifft, so kann ich gerade auf diesen schlechterdings nicht eingehen, sondern bin mit dem trefflichen Verfasser der Schrift „die Zukunft der protestantischen Kirche“ (K. Wolff) der festen, durch keine Einrede wankend zu machenden, Ueberzeugung dass gerade wo jene Tendenz vorwaltet, da soll und muss die Gemeinde so gewiss ihr Eigenthum unverkümmert behalten, als dieselbe offenbar die Gemeinschaft im Geiste mit der Gegenwart sowohl, als mit der Vergangenheit und Zukunft ausdrückt. Was seyd ihr doch, ihr Erbauungs-Messer und unberufenen Vormünder des christlichen Volks, dass ihr euren Einzelgeschmack zur Vorschrift für eine Gemeinde erheben wollt, die bekleidet dastand mit der Manneskraft in Christo, ehe an das jetzige Zwergen-Geschlecht gedacht wurde!

Im Mai 1842.

Dr. A. G. Rudelbach.

Digitized by Google

Berichtigung.

So wenig ich die gute Absicht verkenne, in welcher Herr Dr. Guerike meinen Brief von mir d. d. Altenburg in Perry County im Monat April 1841 in einem Heft der Zeitschrift für die gesammte luth. Theol. u. Kirche aufgenommen hat und demselbigen für den dabei angezeigten Zweck, hinsichtlich der Verwendung des Honorars, noch meinen besondern Dank abstatte, so sehr muss ich doch erklären, dass ich bei Abfassung dieses Briefes auch nicht die entfernteste Ahndung davon hatte, dass er zur öffentlichen Mittheilung gelangen werde. Zwar bin ich mir dabei der redlichen Absicht bewusst, dass ich nur die Wahrheit an meine Freunde und Angehörigen habe schreiben wollen; hätte ich aber vorher sehen können, dass mein Brief gedruckt werden würde, so hätte ich natürlich theils Manches weggelassen, was nicht für Jederman sich eignete, theils aber und besonders hätte ich dann den Grund und Beweis mancher meiner Mittheilungen noch näher untersuchen und gleichsam actenmässig besser belegen müssen. Ob ich nun gleich hierzu keinen besondern Beruf hatte, so fühle ich mich doch, weil nun die Sache der öffentlichen Beurtheilung unterliegt, und namentlich Herr Marbach sich sehr bitter über dasjenige hat vernehmen lassen, was ich in Beziehung auf ihn geschrieben habe, nun um so mehr verpflichtet, der Wahrheit gemäss zu bekennen, dass ich in einem Punkt eine mündliche Relation zu wenig geprüft und mich namentlich darin geirrt habe, dass Herr Marbach nach jenen unter uns stattgefundenen öffentlichen Besprechungen seinen Irrthum völlig bekannt und abgelegt, ja sogar ein darüber aufgenommenes Protokoll mit seinem Namen unterschrieben habe. Es thut mir leid, dass ich dadurch diesen Mann, gegen den ich mir nichts bewusst bin, zu einem so bittern Vorwurf gegen mich gereizt habe, als hätte ich absichtliche Lügen über ihn verbreiten wollen; ich kann aber versichern, dass ich dasjenige, was damals hinsichtlich einer veränderten Ueberzeugung, die er ausgesprochen habe, von ihm unter uns erzählt, aber wie es scheint, missverstanden worden war, nur in Einfalt und bester Meinung habe wiedererzählen wollen.

Altenburg in P. C. u. Mo. den 5. Juli 1842.

J. Fr. T. Winter, Schullehrer.

Digitized by Google

Zur Nachricht.

Nur durch äussere Hindernisse, deren Wegräumung der Redaction nicht möglich war, ward die „Fortsetzung der Bibliographie der gesammten deutschen theologischen Literatur“ während des J. 1842 unterbrochen. Diese Abtheilung der Zeitschrift wird, nachdem jene Hemmungen vollkommen beseitigt sind, vom folgenden Jahre 1843 an ihren ungestörten Fortgang haben, und zwar das Ganze der Bibliographie nach einem ausführlicheren Plane von nun an bearbeitet werden, wodurch zugleich eine statistische Uebersicht des literarischen Gesammtertrags erzielt werden kann. Das beigefügte bibliographische Netz, vom unterzeichneten Redactor entworfen, nimmt nicht sowohl Beziehung auf systematische Anordnung (die ohnehin bei der Verschlungenheit der theologischen Disciplinen sehr schlüpfrig ist) als auf die actuelle historische Ausbreitung und Ausbildung der einzelnen Fächer.

I. Theologische Encyclopädie und Methodologie.

II. Theologische Literaturkunde (mit Einschluss der Lebensbeschreibungen der Theologen).

III. Patrologie und Patristik nebst Ausgaben der Kirchenväter. Theologie des Mittelalters.

IV. Gesammelte Werke der Theologen seit der Reformation.

V. Exegetische Theologie. *a*) Biblische Philologie. *b*) Hermeneutik. *c*) Isagogik des A. und N. T. *d*) Kritisch-exegetischer Apparat zum A. und N. T. *e*) Bibel-Ausgaben und Uebersetzungen (mit Einschluss der glossirten Bibeln und Literatur der Bibelausgaben). *f*) Commentare über das A. T. und einzelne Theile desselben. *g*) Commentare über das N. T. und einzelne Theile desselben.

VI. Rabbinisch-Jüdische Theologie.

VII. Jüdische Archäologie und Geschichte.

Digitized by Google

VIII. Christliche Archäologie.

IX. Kirchen- und Dogmengeschichte. *a*) Sammlungen und vermischte Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte. *b*) Kirchengeschichte (nach Fächern — nach Perioden — ethnographisch). *c*) Dogmengeschichte. *d*) Kirchliche Statistik und Geographie.

X. Kirchenrecht und Kirchen-Politie (*Politia ecclesiastica*).

XI. Liturgik.

XII. Symbolik und Katechetische Theologie.

XIII. Apologetik und Polemik (mit Einschluss der polemischen Tagesliteratur).

XIV. Dogmatik (mit Einschluss der natürlichen und biblischen Theologie). *a*) Systeme und Compendien. *b*) Monographien.

XV. Mystische Theologie und deren Geschichte.

XVI. Christliche Ethik.

XVII. Pastoraltheologie (mit Einschluss der theologischen Bedenken).

XVIII. Homiletik und ascetische Literatur.

XIX. Hymnologie.

XX. Die an die Theologie angrenzenden Gebiete; namentlich: *a*) Religionsphilosophie, *b*) Geschichte vom christlichen Standpunkte, *c*) Pädagogik in ihren Beziehungen zur Kirche, *d*) Allgemeine Literaturwerke, insofern sie eine Ausbeute für die Theologie gewähren.

Die Arbeit an dieser Abtheilung ist getheilt zwischen den Redactoren und einigen Freunden. Und zwar übernimmt der unterzeichnete Redactor: I—III, X. XI, XIII—XVII, XIX. XX, der Professor Guerike das Neutestamentliche von Abtheilung V, ferner VIII. IX. XII, der Lic. Theol. Delitzsch VI. VII. XVIIIb., der Dr. phil. P. C. Caspari das Alttestamentliche von Abtheilung V, sowie die antichristliche Literatur, sofern sie einen Theil von Abtheilung XIII. ausmacht, und ein im praktischen Berufe stehender Freund, der nicht genannt sein will, XVIIIa. (Homiletik).

Digitized by Google

Alle von wohllöblichen Buchhandlungen im Laufe des Jahres 1842 an die Redaction eingesandten Bücher und Schriften werden im 1sten Hefte des Jahrg. 1843 der Zeitschrift zur Anzeige kommen. Alle an die Redaction künftig eingehenden Schriften werden nach der jetzt getroffenen Bestimmung unverzüglich angezeigt. In der kritischen Rubrik wird man sich bestreben, die wichtigsten Erscheinungen der theologischen Literatur ausführlich zur Sprache zu bringen.

Glauchau, den 2. Nov. 1842.

A. G. Rudelbach.

Digitized by Google

Druck von Bernh. Tauchnitz *jun.*

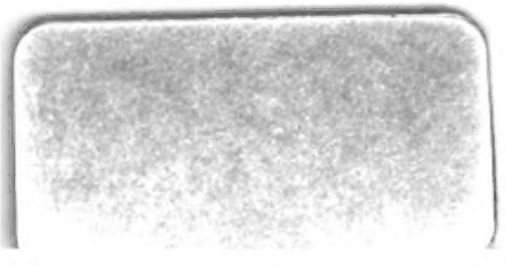
Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google



Digitized by Google

Digitized by Google